

بناء الفلسفة الجديدة

طبيعة الحرية

الدكتور عزت قرنى

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب ـ القاهرة



طبيعة الحرية



بناء الفلسفة الجديدة

الدكتور عزت قرنى

طبيعة الحرية

٢٠٠١م

الناشر

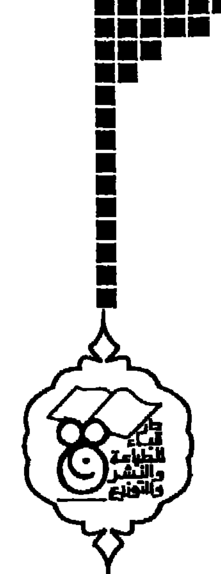
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

الكتـــــاب : طبيعة الحرية

المـــؤلـــف : د. عزت قرني

رقــم الإيــداع : ٢٠٠١/١٠٩٤١م

الترقيم الدولى : 977 - 303 - 365 - 1



تاريخ النشـــر: ٢٠٠٢ م

النـاشـــــر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج امون

الدور الأول - شقة ٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢- فاكس / ٦٣٧٤٠٣٨

المكتـــبـــة : ١٠ شارع كامل صدقى - الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المـــطـــابـــع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

WWW. alinkya.com/debaa

e-mail: qabaa@naseej.com

Kebaa@ajeeb.com

الفهرس

الصفحة



تقـــديم

هذا المجلد هو الاستمرار المباشر لكتابنا « تأسيس الحرية». فبعد أن بينًا ، هناك، الشروط الضرورية لقيام الحرية، على المستوى الوجودى والحيوى والذهنى، وظهر لنا أن الحرية ممكنة، بل وقائمة، بدرجة أو أخرى، ابتداء من أولى مظاهر الحياة حتى أكثرها تعقيداً عند الإنسان ، وعيًا وتفكيرًا ولغةً ، ها نحن نشرع فى بيان طبيعة الحرية فى ماهيتها الجوهرية الأساسية المشتركة بين سائر مظاهر النشاط الذى يمكن أن نصفه بأنه « حر » .

وهكذا ، فإننا نتحدث فى الباب الأول عن « الحرية العامة » ، حيث نعرِّف الحرية على التعميم ، ونهتم ببيان ما قد يقف فى طريقها من « تحدد » و«موجهات»، إلى «قيود» و« عوائق» . أما فى الباب الثانى ، فإننا ننفذ إلى قلب الحرية الإنسانية ، أى إلى مفهومى « الاختيار » و« المشيئة » ، مبينين مبررات تصورنا الجديد عن « الإرادة » ، وبعد أن نكون قد عرضنا لمظهر الحرية على مستوى الوجدان ثم على مستوى التصور الفكرى والاعتقاد. وكان من الضرورى، من أجل هذا كله ، أن نقدم خطوطًا عريضة لنظرية واضحة شاملة فى «الذهن» .

ومع الوصول إلى المشيئة والإرادة والعزم نكون على أبواب الفعل، الذى نرجو أن نعرض فى مجلد قادم له من حيث جوانبه الأساسية، لنجد أنفسنا من بعد ذلك أمام مسائل « ممارسة الحرية » و«تصنيف الحريات» ، لنلتقى من بعد كل هذا، وعلى الخصوص، بمشكلة «السلطة» فى علاقتها بالحرية وفى ذاتها وفى شتى مظاهرها .

هذا ، وسيجد القارئ أن المصطلح فى هذا المجلد هو امتداد لمصطلح كتاب «تأسيس الحرية»، وإضافة عليه بطبيعة الحال، وقد حرصنا دائمًا على أن يكون القارئ على بينة واضحة بمعانى المصطلحات المستخدمة هنا وهناك على السواء.



الباب الأول

الحرية العامة



الفصل الأول

ماهية الحـــرية

أولاً : مقدمات حول مفهوم « الحرية العامة » :

سوف نتحدث من بعد بشيء من التفصيل عن تصنيفات الحرية ، ولكن أهم شكلين ، فى التصنيف الذى سنأخذ به ، هما « الحرية الداخلية » و« الحريات الاجتماعية» . ومع ذلك ، فإن هناك قدرًا مشتركًا بين سائر أشكال الحريات . هذا القدر المشترك هو ما نسميه باسم « الحرية العامة » ، وهو موضوع حديثنا فى هذا الباب ، وسنحاول البدء بتحديده فى هذا الفصل ، وحيث إنه هو مجموع الخصائص الواجب توافرها فى أية حرية كانت ، فإنه سيشكل قلب الحرية، ومن هنا عنوان هذا الفصل : « ماهية الحرية » . هذه « الحرية العامة » ، إذن ، ليست حرية معينة ، بل هى الحد الأدنى الضرورى الواجب توافره فى كل حرية، ثم تزيد عليه هذه الحرية المعينة أو تلك من الخصائص ما يجعلها تتسمى باسمها الخاص . إن المقصود من « الحرية العامة » هو جوهر أية حرية كانت فى نواته الضرورية المشتركة بين سائر الحريات . فكأننا فى بحثنا عن « الحرية العامة» نتحدث عن الحرية فى عموميتها وفى تجريدها وفى هيكلها التأسيسى الواجب توافره فى كل شكل متعين من أشكال الحريات ، فهو حديث عن الحرية « بعامة » أو « بصفة عامة » أو « بوجه عام » أو « عمومًا » . « الحرية العامة » ، إذن ، هى المركز أو البؤرة أو الأساس التصورى لكل ما يمكن أن يتسمى تعيينا باسم الحرية .

ثانيًا : منظور هذه الدراسة إلى الحرية :

لا بد أن يأتى وقت ما ليتحدث فيه كل بشر عن الحرية ، أو ليفكر فيها على

الأقل، لمرة واحدة أو لمرات ، أما المفكرون والأصوليون ، ومن حولهم الكتاب والسياسيون والأخلاقيون والفنانون ، فإنهم يعرجون على دربها فى تفصيل يفيض كثيرًا أو قليلاً وفى أوقات ممتدة ، وقد تكون أحيانًا أوقاتًا طويلة الامتداد عند المهتمين منهم مباشرة بأمر الحرية ، إن فى صدد السياسة أو الاجتماع أو القانون أو الأخلاق أو التربية أو الاقتصاد وما شابه ، أو فى صدد مشكلات الذهن والإنسان فى علاقته بالآخرين وبالوجود . إن الحرية مفهوم يشغل كل بال، على نحو أو آخر . والنتيجة هى تعدد عجيب فى مداخل النظر إلى ذلك المفهوم ، واختلاف ظاهر فى فهم المقصود منه وفى طرق تناوله . فذلك الذى يتناوله من حيث السياسة يختلف عمن يتناوله من حيث القانون ، ومن ينظر إليه من منظور السلوك والأفعال لا يشابه من ينظر إليه من حيث الأسس والماهية ، ناهيك عن اختلاف المنظور الدينى عن ذلك العقائدى أو السياسى أو الاجتماعى أو التربوى أو الاقتصادى . ولكن كل واحد ممن يأخذ بهذا المنظور أو بذاك يظن أنه تناول الحرية من حيث ينبغى أن تتناول ، أو أنه يعالجها من الجانب الأهم لاعتبار أو لآخر . ولكن الحق أن كل تناول من ذلك القبيل إنما هو تناول جزئى، كمن يتوهم أنه عرف الغابة حين يدخل إليها من طريق واسع، وقد يكون طريقًا رئيسيًا أو فرعيًا ، ولكنه على كل حال طريق فى الغابة من بين طرق ، وقد يوصل إلى قلب الغابة أو لا يوصل ، وقد يتصل بالطرق الكبرى فيها أو قد لا يتصل إلا بطرق فرعية محدودة وحسب من طرقها .

إن المنظور الذى نود أن نأخذ به فى نظرنا هنا إلى الحرية هو المنظور الكلى الذى ينظر إلى سائر جوانبها ، ويتناولها من حيث هى ظاهرة مركبة وتكوين معقد، ولكنه مما يمكن أن يرد إلى عناصر أساسية تبرز التكوين الهيكلى لقلب الحرية ولامتداداتها ، ولمركزها ومحيطها ، ولبؤرتها التأسيسية ولأشكالها المنوعة، كل ذلك معًا والواحد بعد الآخر . وما هذا المنظور الكلى إلا المكمل

المناسب للمنظور التأسيسى الذى اتبعناه حين حاولنا الإجابة عن سؤال : ما هى الشروط الوجودية والحيوية والذهنية الواجب توافرها حتى تصبح الحرية ممكنة ؟ وذلك فى محاولتنا «لتأسيس الحرية» .

ومن المهم أن نثبت هنا ، ومن البداية ، ملمحًا سوف يميز معالجتنا لموضوع الحرية عن معالجات كثير من السابقين، الذين يتجهون أول وأعظم ما يتجهون إلى «حرية الإرادة» ، وكأنها قلب الأمر كله، بينما الموقف الذى انتهينا إليه، وكما سنرى من بعد تفصيلاً فى مكانه، هو الفصل بين مسألة الحرية ومسألة الإرادة، حيث إن الإرادة لا تظهر إلا حين يتم الاختيار الحر وحين يصبح معروضًا أمام الذهن الانتقال بالقرار من عالم الذهن إلى عالم الأفعال، فالإرادة مسألة تتعلق بمقدمات الفعل ، هذا بينما يمكن أن تمارس الحرية على مستوى الذهن بغير تجسد فى فعل خارجي ، على نحو ما سوف نرى فى مكانه من بعد . أمر الحرية، إذن ، أوسع كثيرًا من أمر الإرادة وسابق عليه ، كما أنه مختلف عنه أيضًا من حيث الميدان : فميدان الحرية هو الاختيار ، وميدان الإرادة هو تجسيد القرار الذهنى فى عمل ، ورب قرار بغير عمل ، ورب عمل من غير اختيار حر .

وينتج ، كذلك ، عن هذا الموقف الأساسى نزع معالجة الحرية من حدود ميدان الأخلاق وعدم حصرها فى التساؤل حول حرية الحكم الأخلاقى أو عدم حريته، حيث إن مجال الحرية أوسع بكثير من هذا الموقع الضيق ، لأنه يخص ، فى النهاية، سائر أوجه النشاط الإنسانى، من تلك الذهنية إلى تلك السلوكية، وهو يغطى عمل الذهن فى شتى أشكاله، من تلك التصورية بأنواعها إلى اتخاذ القرارات الاختيارية إلى الأحكام الأخلاقية إلى التفضيلات الجمالية وغير ذلك .

إن موضوع الحرية لهو أعم وأهم وأجل من أن يوضع فى حدود السياسة وحدها، أو الاجتماع أو الإرادة أو الأخلاق وحسب . نعم ، إنه من المشروع التساؤل عن حرية الحكم الأخلاقى ، وعن حرية الإرادة ، وعن حرية الفعل، ولكن هذه

التساؤلات لا تستغرق سائر ميدان الحرية، كما أنه يبقى من بعدها، وقبلها، السؤال عن طبيعة الحرية ذاتها وفى ذاتها، تلك التى ننسبها إلى الحكم وإلى الإرادة (على نحو ما يريد البعض) وإلى الفعل ، وإلى غير ذلك .

ومن الظاهر أننا ننطلق من موقف أن الحرية واحدة جوهراً ، ولكنها تتنوع أشكالاً بحسب المجالات والموضوعات وغير ذلك ، وبما يضاف فى هذا الشكل أو ذاك من إضافات إلى جوهر الحرية المركزى ذاك ، وهو ما سميناه منذ قليل «بالحرية العامة » ، التى تتوافر فى شتى أشكال الحرية كحد أدنى يضاف إليه ما يضاف .

وفيما يلى بعض الملاحظات الأساسية التى تكمل تحديد منظور هذه الدراسة إلى ظاهرة الحرية :

١ - لا ينبغى أن ننسى للحظة واحدة أن المقصود إنما هو الحرية الإنسانية أو حرية الإنسان ، وعلى هذا فإن الحديث هنا إنما هو حديث عن الإنسان . ويعنى هذا أن الحديث عن الطبيعة وعن الأشياء وعن الأحداث الطبيعية إنما يكون تقدمة وتمهيداً للحديث عن الحرية الإنسانية وخدمة وإيضاحًا لها . كذلك ، فإن تصور « الحرية الإلهية » إنما هو تصور يستهدف استيضاح بعض معالم الحرية الإنسانية على سبيل المقارنة ، تمامًا كما أن مناقشة طبيعة كينونة «الشىء» إنما يقصد به التمهيد لفهم كينونة «الإنسان» وإمكاناته فى موقف الحرية .

٢ - إذا كنا نقول « حرية الإنسان » ، فإنه لا ينبغى أن نتوهم أن هناك فى الوجود الفعلى كائنًا إنسانيًا عامًا كليًا ، إنما الموجود الفعلى هو كائن إنسانى متعين بجسم وخصائص معينة وفى ظروف محددة . وعلى هذا ، فإن الحرية ، فى الواقع ، إنما هى حرية « هذا » الإنسان المعين أو ذاك وفى هذا الظرف أو ذاك . ويعنى هذا ، على التحديد ، أنه لا يوجد لا

«إنسان عام كلى » ولا « إنسانية» ولا « بشرية» ، اللهم إلا فى التصور التجريدى، ولا « الحرية بإطلاق » وكأنها كيان موضوعى قائم بذاته ، ثم تكون حينًا أو آخر كالصنم المعبود ، إنما القائم دائمًا وعلى سبيل الحصر هو إمكان الحرية فى موقف معين عند إنسان متعين فى ظروف محددة .

٣ - مهما يكن من تأكيدنا ، وعن حق ، على الجانب الذهنى فى الحرية، وعلى جوهر كل حرية الذى نسميه « بالحرية العامة » ، وهو مجرد تصور ، وعلى «الحرية الداخلية» على نحو ما سنرى فى مكانه من هذه الدراسة، إلا أن الأصل أن تتجسد الحرية فى أفعال خارجية ، وعلى هذا فلا ينبغى أن يغيب عن نظرنا أن الإطار الأعم للحديث عن الحرية إنما هو السلوك والتعامل .

٤ - إن مواقف ممارسة الحرية ، على أى مستوى كان ، أى على مستوى نشاط الذهن التفكيرى أو الاختيار أو المشيئة أو الفعل الخارجى ، لا يمكن أن تختزل إلى مسائل نظرية بحتة يمكن حصر سائر عناصرها وعواملها ووضعها على هيئة رمزية باستخدام الحروف والعلامات الرياضية، ومناقشتها، من ثم ، على نحو منطقى أو شبه منطقى، إنما ينبغى أن نأخذ فى الحسبان تعقد موقف الحرية دائمًا وتعينه، وأن سائر عناصره وعوامله لا تكون مدركة دومًا فى وضوح، وأن دور الأغراض والتحسبات والأولويات والعقبات قد يكون كبيرًا ، بل وحاسمًا، أحيانًا . وإذا كان من الضرورى إعطاء أمثلة وحالات نموذجية، فإنها ينبغى أن تكون متنوعة إلى جوار كونها ممثلة حقًا، مع الحذر من استخراج نتائج عامة ابتداء من معالجة أمثلة جزئية محددة المغزى .

٥ - تعتمد هذه الدراسة على أن الحرية أمر ممكن وأمر واقع، وهما النتيجتان اللتان انتهت إليهما بحوث أسس الحرية فى الكتاب الأول .

ثالثاً : جولة تمهيدية بين محاولات لتعريف الحرية :

كثيراً ما ينطلق الذهن مباشرة إلى استبيان أوصاف الحرية ومحاولة توصيف بعض مشكلاتها ، دون التوقف أولاً عند تعريفها، من فرط التعود على سماع الاسم أو استخدام التصور . ولهذا نجد الذهن يتساءل أولاً : هل الحرية واقع أم حق ؟ وهل هى حق أصلى أم حق فرعى ؟ وحق مطلق أم مشروط ؟ وحق لمن ؟ وممن ؟ وهل هى واقع بمعنى المعطى المباشر الأصلى الذى لا يسأل عن أساسه ، والواقعة الابتدائية التى ننطلق منها ولا ننظر إلى ما وراءها ، وتكون فى هذه الحالة، من الناحية النظرية، كالمسلمة التى نسلم بها تسليمًا ؟ أم هى مجرد افتراض حتى يثبت العكس؟ أم هى أساس نقف عليه ونعتمد عليه ومبدأ أول ؟ أم هى بالأحرى هدف نسعى إليه ولا يكاد يوجد مكتملاً ؟ وإذا أردنا الاقتراب من نوعها القريب ، فهل الحرية فعل ونشاط وممارسة لأنها عادة ما تظهر فى فعل ، كما أن الفعل والفاعل هما عادة ما يتصفان بالحرية أو بضدها ، أم هى حالة أو شعور ؟ أم هى قدرة ومكنة ؟ أم هى محض إمكان ؟ أم هى علاقة من نوع ما ؟ أم هى إطار تنظيمى أو هيئة صورية دون مضمون محدد ؟ أم نقول إن للحرية مستويات أربعة أو خمسة : فهى إمكان عام ، ثم هى شعور عند الفرد ، ثم هى تتعين عند النظر فى القيام بفعل معين ، ثم عند إقامة الفعل نفسه ، وفى تحمل نتائجه فى مواجهة الآخرين ، أم لا يهم تحقق الفعل ما دام جانب النظر الداخلى قد تم بحرية ؟ وقد يريد النظر أن يجمع بين أطراف الظاهرة فيجد أنها ، فى نفس الوقت، ظاهرة حيوية وذهنية ووجودية معًا ، وفردية واجتماعية على نحو مترابط ، وأن العمل والنظر يجتمعان فيها ، وإن كان ذلك بنسب تتفاوت بحسب المواقف . وقد يتطلع النظر إلى إدراك الحرية من حيث بؤرتها الأساسية، أو من حيث صورتها الكلية والشاملة وفى امتدادها الأقصى، حتى نصل إلى ما يمكن أن يسمى «بالحرية المطلقة» أو «بالحرية الجذرية» ، لمن شاء هذا التعبير أو ذاك .

وقد تريد نظرة مختلفة ، أكثر واقعية أو أكثر «إنسانية»، أن تلتفت إلى «محيط الحرية» ، فترى فيه أنه قد يبدأ بالإمكان المجرد، ولكن لا بد من إدراك ذهن الفرد المعين له ، لأننا أحيانًا ما لا ندرك إمكانية حرية ما بينما هى هناك قائمة، ولكن عدم إدراكها يجعلها كالمعدومة سواء بسواء، ثم لا بد له من بعد ذلك من «نزع الخشية» حتى يتمكن الذهن من ممارسة الحرية ذهنيًا أولاً، ثم له من بعد ذلك أن يتجه إلى تحقيق ما قر فى الفكر أو فى الوجدان، وهو ما يحتاج ، أحيانًا، إلى قدر من الجسارة غير قليل، وإلى مشيئة ثم إلى إرادة وعزم، حتى نصل أخيراً إلى الفعل الحر وقد تعين فى الوقائع الموضوعية بعد تلك البطانة الداخلية التى رأينا للتو أهم حلقاتها . هذه الطريقة للنظر تتناول الحرية من منظور البطانة الداخلية حتى يتحقق الفعل، ولكن هناك طريقة أخرى، أكثر اقتصاداً وجوهرية، ترى فيها، وبناء على الإمكان الوجودى، محض مُكنة قد تستعمل أو لا تستعمل، شأنها شأن بطاقة السحب الآلى من المصرف، فهى فى جيبك وتستطيع استخدامها، ولكن تحقق هذا الاستخدام لا يتم فى كل الأوقات، بل فى بعض الأوقات دون البعض الآخر . هذا التصور للحرية كمُكنة يشير إلى كونها إطاراً تنظيميًا أو هيئة صورية بغير مضمون محدد .

وقد يمكن أن ترى، كما سبق وألمحنا، أن للحرية درجات أربعًا أو خمسًا: فهى إمكان مجرد أولاً، ثم هى تصور وشعور عند الفرد، ثم يكون اختيار وقرار ومشيئة، ثم إرادة وعزم، حتى يظهر الفعل الحر أخيراً . ولكن قد يُعترض على هذه الرؤية أن الحرية ليست على الدقة فعلاً، بل هى، فى الحق، إطار للفعل ثم صفة له، أى أن هذا التصور للحرية يؤكد على جانبها غير المتعين . وفى هذا الإطار يمكن أن نتساءل : ما معنى كون الحرية تصوراً؟ وهل هى إمكان مجرد وحسب، أم هى قدرة عامة كذلك؟ وما الفرق بين أن نقول إنها إطار أو شكل أو قالب؟ وفيما يخص تصور الحرية كإطار للفعل، فإنه مفيد لنا من حيث إبراز أن

نطاق الحرية يمكن أن تدخل إليه أشياء ، بينما هو لا يسمح ، بمحض طبيعته، بدخول أشياء أخرى (ومنها على سبيل المثال عمليات الجسم الحيوية والأفعال المنعكسة)، أى أنه لا يمكن زعم إدخال عامل الحرية فى كل شئون الإنسان على سبيل التعميم : إنى لست حراً، مثلاً ، فى ميلادى ولا فى ظروفه ولا فى مضى جسمى نحو الشيخوخة . ولكن هل يعنى تصور الحرية كإطار أنها مجرد نطاق شكلى محايد ولا مضمون محدداً له ؟

من جهة أخرى، فإنك يمكن أن تفضل التعريف السلبى للحرية على ذلك الإيجابى الذى رأينا للتو أمثلة عليه فيما سبق من فقرات . فيمكن للمرء أن يقول إن الحرية هى حالة تتميز بعدم وجود عوائق أو موانع أمام سلوك الفرد، وبعدم قيام تحريم ما . أو قد يقول المرء إن الحرية هى انتفاء الحدود والقيود والقسر والإكراه والقهر والإجبار والفرض سلبًا وإيجابًا ، بحيث إن الحرية ، فى النهاية، ألا تكون مربوطًا إلى شىء، وأن ما يعارض الحرية هو القوة القاهرة الغاشمة . وفى ضوء هذا ، فإن الحرية هى أبعد ما تكون عن الاضطرار. ولكن هل نستنتج أن هذا التعريف السلبى لا يجعل للقانون مكانًا فى مجال فهم الحرية؟ فهل الحرية هى غياب القاعدة وإطلاق السلوك ؟ أم ينبغى بالأحرى أن ننتبه إلى أن مفهوم الحرية مفهوم إضافى مع القيد، فلا يفهمان إلا معًا، وبذلك تكون الحرية مفترضة للقيد ولا تكون إلا بإزائه وعلى نسب متفاوتة ؟ ومن أوجه الاعتراض الممكنة الأخرى على طريقة التعريف السلبى للحرية الإشارة إلى أن الحيوان ذاته فى الغابة يذهب ويجىء بغير قيد ، ومع ذلك فإننا لا نصف الحيوان ، اصطلاحًا ، بالحرية، كما أن هناك شروطًا إيجابية لقيام الحرية ولظهور الفعل الحر، ومنها جهد الإدراك والتعرف والموازنة والتدبر، ومعرفة ما نهدف إليه وما هو الخير والأفضل والأنسب والأنفع وإدراك جوانب الضعف عندنا ومقاومة بعض الدوافع والنزعات الأساسية المباشرة (على عكس الحيوان) ، بالاضافة إلى القدرة على اتباع الأفضل والعمل بموجبه وليس الضعف أو التخاذل أمامه .

وإذا ما نحن أبرزنا جانب المكنة والقدرة فى الحرية، فى مقابل التحقق الدائم، وظهر لنا أن المرء يمكن أن يستمر حرًا دون استخدام حريته، وظهر لنا كذلك ضرورة استخدام التعريف الإيجابى للحرية، بأن نقول إنها القدرة على الفعل المختار ذاتيًا ، أو قد نقول ، من أجل مراعاة ما أكدت عليه الطريقة السلبية : الحرية هى القدرة الذاتية على الفعل المستقل بغير إكراه ولا توجيه . ولكننا قد نلاحظ أن هذا التعريف الإيجابى إنما يتجه بالاهتمام نحو «مضمون» الحرية، وأنه يقابل التعريف السلبى للحرية الذى يقول إنها غياب الاكراه والفرض، فهو تعريف مضمونى هو الآخر ، بينما يمكن أن نتقدم بتعريف إيجابى آخر للحرية، ولكنه «شكلى» هذه المرة، وهو الذى يقول : إن الحرية هى القدرة على الاختيار، وفى مقابله سيقوم تعريف سلبى شكلى لها يقول : إن الحرية هى اللاتحديد (من جانب الذات) واللاتحدد (من جانب الموضوع والمحيطات فى الموقف) .

ولكن ربما ينبغى، كذلك، الانتباه إلى جانب «الإمكان» بعد ما انتبهنا إلى جانب «القدرة» فى الحرية. ذلك أن توفر الإمكان الوجودى إنما هو شرط ضرورى مسبق ، وهو الذى يؤدى إلى قيام إمكان عند الذات الفاعلة أن تقوم بهذا الفعل أو ذاك ، أى أن الذات تكون لها «استطاعة» أو «مكنة» أو «إمكانية» أن تفعل أو ألا تفعل . وهكذا ، فكأن الحرية مُكنة وقدرة محايدتان ، شأنهما شأن السكين ، التى يمكنها أن تقطع وتقدر على ذلك فى ظروف معينة ، ولكن فعلها لا يتم إلا فى لحظات دون لحظات ، وتبقى السكين سكينًا حتى عندما لا تستخدم . ولكن هذه «المكنة» ، كيف تكون للفرد الإنسانى ؟ هل هى له بالطبيعة ؟ وكيف ؟ أم هى تمنح له من جهة ما ؟ ومن جهة أخرى ، فهل يذهب بنا التأكيد على الجانب الشكلى فى الحرية إلى حد القول إنها مجرد استعداد ، أو إنها حالة من الاستعداد ؟ ولعل استخدام كلمة « حالة » هنا أن ينبهنا إلى أن فى الحرية جانبين : فهى حالة من جهة ، ولكنها أيضًا صفة يوصف بها أمران : الفرد

والفعل الناتج عنه . والحرية من حيث هى اسم صفة شأنها شأن الاحمرار : فلا يوجد فى الطبيعة شىء اسمه « الاحمرار » ، بل هناك أشياء تتوافر فيها خصائص معينة ، فنسميها « حمراء » ، وهكذا أيضًا مع « الخجل » و «القراءة » وكل ما شابه ، ومرة أخرى نرى أن الحرية ليست « شيئًا » ، بل هى اسم حالة واسم صفة . ومن المفهوم أن التعريف الاصطلاحى شىء ، وذلك العرفى شىء آخر : فقد اكتسبت الصفة « حر » معنى الصحيح والجرىء حينًا ، ومعنى «الخالص غير الممزوج » حينًا آخر ، ولا يزال هذان الاستخدامان قائمين إلى اليوم، على الأقل فى مواضع من الكلام معينة وفى شأن أشياء مخصوصة .

وقد نرى ، كما فعلنا بالفعل ، أنه من الممكن أن نعرِّف الحرية بطريقة غير مباشرة بأن نقول : هى إطلالة على ما ليس هو ، لأنها تنقلنا دائمًا إلى أوضاع جديدة ، بل تجعلنا نطل على المجهول ذاته ، بسبب تعقد هذا الموقف أو ذاك وعدم القدرة على التنبؤ الكامل الدقيق وتدخل الآخرين فى كثير من الأوقات فيما نكون نحن بصدده من أعمال ، وينتج عن هذا كله إمكان الخطأ أو الفشل أو السقوط . وقد سبق لنا أن قدمنا تعريفًا آخر للحرية يقول إنها انتقال معين من حالة إلى حالة جديدة إن فعلا أو إمكانًا ، كما سبق وأشرنا مرارًا إلى أن الحرية حالة شعورية ، ولكن لها أساسًا هو الإمكان الوجودى ، وهو نفسه الذى سيولد الإمكان الذهنى الذى سيظهر على هيئة « المكنة » أو الاستطاعة .

ولنبق قليلاً مع خيط الإمكان هذا . فالحق أن أحد مجال الحرية أنه كان يمكن لى ألا أفعل ما فعلت ، أو أنه كان يمكن أن أفكر فى فعله وأهم به ثم لا أفعله أو أن أتجنب فعله . إن الحرية ، من بعض جوانبها ، هى إمكان عدم الفعل، أو قل هى إمكان الفعل وعدمه معًا . وما دمنا فى مجال الإمكان ، فإن الحرية تكون ضدًا للتحدد ، الذى هو لزوم الفعل وأن يكون على هيئة مخصوصة، ومن جهة أخرى فإن عالم الإمكان تسبح فى فضائه الأعراض (جمع «عرض» بفتح العين والراء) ، فالحرية تعامل مع أعراض ، إنشاء وإقصاء .

والحرية ، من بعض جوانبها ، هي رفض للتوجيه وللوصاية ، وضد للتكرار والتقليد والنمطية . وكل حر سيد ، فالحرية نوع من السيادة ، ومعها ما يتعلق بها من استقلال وسيطرة وقدر من الاكتفاء الذاتي ، من جهة ، ومن قدرة على التلقائية والابتدار ، بل إن السلوك بحرية يعني السلوك قصداً ونحو هدف مختار وبعد تدبر وإعمال فكر ، وربما كان ذلك لا لشيء إلا لأنها مُكنة على التحرك نحو هدف دون هدف . ويرتبط مفهوم الحرية في الاستخدام والفهم العاديين بالإباحة والسماح ، بالضرورة ، وهما على اتصال بالإمكان الوجودي وبالشعور الذاتي «بالقدرة على » كذا .

لقد رأينا من استعراض محاولات التعريف السالفة كيف يمكن أن تتنوع طرائق التعريف تنوعًا كبيرًا : فهناك التعريف المجرد ، والتعريف بالنتائج وبالمظاهر، والتعريف بالأمثلة، والتعريف الايجابي والسلبي، والموضوعي والشكلي، والتعريف بإثبات الأضداد، وغير ذلك . ورأينا اختلاف النظرة إلى الحرية من حيث هي إمكان ومكنة وقدرة ونشاط وفعل وحق وغاية، ومن حيث ما يصاحبها من وعي وتفكير وقرار ومشيئة وإرادة وعزم ، وما يأتي في صدد هذا كله من قبول ورفض ، حتى إنك قد تستطيع تمييز درجات لها ومستويات ، ومنها حرية القبول والأخذ وحرية الرفض والترك ، كما رأينا إمكان الجمع فيها بين جانب الحالة الشعورية وجانب الإمكان الوجودي والنشاط الذهني والفعل الموضوعي . أمام هذا التنوع العظيم ، فإنه لا بد من تنظيم واختزال وتحديد وبحث عن الجوهري، وهو ما يقوم به القسم التالي مباشرة .

رابعًا : تعريف الحرية العامة :

إن ما نبحث عنه إنما هو جوهر « الحرية العامة » الذي ينبغي أن يتوافر في كل شكل من أشكال الحرية، وبالتالي فإن علينا تفضيل طريقة التعريف الشكلي على طريقة الإشارة إلى المضمون ، وكما أن من أشكال الحرية ما لا يتجسد فعلاً

فى العمل ، فإن التعريف الجامع « للحرية العامة » ينبغى أن يسقط الاشارة إلى الفعل ، وهو نشاط تال على ما سنعتبره الجوهر المشترك لكل الحرية ، ألا وهو الاختيار الذهنى . من جهة أخرى ، فإننا نستهدف هنا التعريف التجريدى للحرية العامة ، أى أننا نستهدف تحديد « المفهوم » ، أما « خبرة الحرية » فإنها أمر آخر ، وسوف ننظر فيه فى مكانه .

لقد رأينا فيما سبق أن « الحرية » هى ، أولاً ، مفهوم أو تصور ذهنى ، وليست « شيئًا » موضوعيًا ، وأنها اسم حالة شعورية واسم صفة لفرد أو لفعل (ولا يوجد منها فعل يستخرج من اسمها مباشرة ، كما فى « جرى جرياً » و«شبع شبعًا » و« فكر تفكيراً » ، على سبيل الأمثلة) ، وأن أساس تلك الحالة الشعورية هو أساس وجودى بوجه عام (والذهن جزء من الوجود) . كما رأينا أيضًا أن علينا أن نميز ما بين « ماهية » الحرية و« مصاحبات» الحرية ، حتى لو كانت كثيرة الورود ، كما أن علينا أن نقتصر هنا على النظر فى الحرية ذاتها حتى نأتى من بعد إلى دراسة « ممارسة الحرية » (وذلك فى مجلد مستقل) .

بالنظر إلى هذا كله ، فإننا ننتهى إلى أن التعريف الجوهرى لماهية الحرية العامة هو أنها : مكنة وقدرة ذاتية على الاختيار بين بدائل ، وهو تعريف نفضله على قولنا : هى القدرة على توجيه السلوك ذاتيًا واختياريًا ، لأن هذا التعريف الأخير يتجه إلى خارج الحرية، أو على الأقل إلى نتيجتها الموضوعية ، بينما الحرية يمكن أن تظهر على مستوى الذهن وحسب . كذلك ، فإننا نفضل التعريف الأسبق على قولنا : هى مكنة اختيار بديل أو ضده على السواء ، فرغم أن هذا التعريف يؤكد بقوة على امتداد مدى الحرية ، إلا أن هذا موجود بما فيه الكفاية فى إشارة التعريف الأول إلى « البدائل » تعميمًا ، كما أن هذا التعريف الثالث يؤكد على الحرية كمكنة أو استطاعة ولا يشير إليها من حيث هى «قدرة» ، هذا بينما أن هذا الوجه الأخير للحرية هو الذى يوفر للفرد القائم على الاختيار الحر

استمتاعه به ، ويؤكد على أهميته بالقياس إلى العالم وإلى الآخرين ، وعلى أنه جدير بالتقدير باعتباره صاحب قدرة على الرفض إلى جوار قدرته على القبول، وهو أخيراً ما يبرر مسئولية الفرد من بعد كل شيء عن نتائج اختياره الحر ذاك .

إن جوهر الحرية هو الاختيار ، ولكن الاختيار لا بد أن يتم بين أمرين اثنين على الأقل ، فيظهر مفهوم البدائل ، وهو يشير إلى التعدد وإلى استلزام الرفض على الأقل ، لأنك ستقوم بالاختيار الحر حتى لو رفضت سائر البدائل المقدمة ولم تقبل واحداً منها (وهكذا يظهر أن للرفض أهمية وأولوية ما على القبول) ، كما أن الاختيار قدرة نستخدمها أو لا نستخدمها ، وهذه القدرة ذاتها أساسها وجود الاستطاعة أولاً، أو « المكنة » ، فينبغى للسكين أن يكون فى إمكانه القطع أولاً قبل أن يستخدم فى القيام بالقطع ، وقد لا يقدر عليه إذا لم يكون مسنوناً مثلاً أو غير ذلك ، فالاستطاعة أو المكنة تسبق القدرة . أخيراً ، فإن المكنة والقدرة كليهما أمران متوافران للذات من داخلها ، وليسا أمرين يمكن أن يستلبا منها ، فهما ، هكذا ، «ذاتيان» ، أى ينبعان من طبيعة الذات الإنسانية وليسا بالشيئين الخارجيين عنها . ومن المفهوم أن التعريف المختار يعنى ضمناً أن المقصود هو الاختيار والتوقف عن الاختيار معًا ، كما أن الاختيار قد يكون بالإيجاب والقبول أو بالسلب والرفض .

هذا هو جوهر كل حرية في رأينا ، وهو يحوى ، إذن ، خصائص ما نسميه باسم « الحرية العامة » التى لا بد أن تتواجد فى أى شكل كان من أشكال الحرية، من حرية التفكير إلى حرية اختيار المهنة إلى حرية الانتخاب السياسى إلى حرية الحركة ، وغير ذلك . وأما ما يصاحب ممارسة الحرية من شعور بالتلقائية والقدرة على الابتدار والحركة الذاتية والقدرة على التعديل وإمكان التوافق مع عناصر الموقف الجديدة ، وما يصاحب هذا كله من وعى ونشاط وقصد وهدفية ، كل هذا هو من مصاحبات الحرية وحسب ، وسنأتى إلى الحديث عنه عند الحديث عن خبرة الحرية خاصة .

من جهة أخرى ، فإننا سنفصل القول في « الحرية الداخلية » في مكانه في هذا الكتاب ، ولكننا نسارع هنا إلى إبراز الفارق بين الحرية العامة التي نحن بصددها وتلك الحرية الداخلية ، بالقول بأن الحرية الداخلية تزيد على القدر المشترك القائم في الحرية العامة بإضافة عنصر « التوجيه الذهني الذاتي» ، فهي، أي الحرية الداخلية : « القدرة على التوجيه الذاتي للذهن » ، بما يتضمن الاختيار ، لأنه لا توجيه بغير اختيار ، وفيها نجد الذهن ذا مكنة وقدرة على توجيه مشاعره وأفكاره وحركات الجسم (وهذه إضافة أخرى) ذاتيًا، وعلى القيام بتفضيل أمر على أمر ، وبدون إلزام خارجي .

خامسًا : تفصيل القول في بيان جوانب تعريف الحرية العامة :

قلنا إن التعريف المختار للحرية العامة هو أنها مُكنة وقدرة ذاتية على الاختيار بين بدائل ، ونفصل القول الآن ، بعض الشيء ، في عناصر هذا التعريف ، ثم نشير إلى الأسس التي يقوم عليها .

الحرية أولاً مُكنة . وفي الاصطلاح الذي نثبته هنا فإن المكنة (بضم الميم وتسكين الكاف) تشير إلى الإمكان المطلق من جهة ، وإلى التمكين من فعل شيء أو من القيام بأمر من جهة أخرى ، وبالجمع بين الجانبين فإن المكنة عندنا استطاعة عامة . والاستطاعة هي الإطاقة ، وهي من « الطوع » ، فتكون : ما يكون في طوع الشخص أن يقوم به أو أن يؤديه ، لأنه مهيئ لهذا ولأنه توفرت له أدواته ، فهو معد له ، وبالتالي فإن عنده استعدادًا (من «العُدة») للقيام به بشكل يمكن أن يتكرر . فالمكنة هي الاستطاعة على القيام ، أو استطاعة القيام ، بنشاط ما لتوافر العدة الضرورية له ، « وأمكن الأمر فلانًا : سهل عليه وتيسر له» (« المعجم الوسيط » ، مادة « مكن ») . والمكنة المعينة تشكل إطارًا تدخل فيه أشياء ولا تدخل أخرى ، فالمكنة على الكلام غير المكنة على تحريك الأطراف .

أما « القدرة » ، فإنها نقل المكنة والاستطاعة من حالة الإمكان إلى حالة

الفعل، ونقل التمكن من حالة التهيؤ إلى حالة النشاط . فالقدرة تأتى بعد الاستطاعة وتضاف عليها ، بل وتنبنى عليها ، ولكنهما مختلفتان : لأنه يمكنك الأمتناع عن استخدام قدرة لك أو أن تجبر على عدم القيام بها ، بينما تبقى لك دائمًا المكنة والاستطاعة ، فالمكنة على أمر ما تكون قائمة دومًا بينما القدرة قد تمارس أو لا تمارس حينًا بعد حين . وبعبارة أخرى : فإن القدرة لا تظهر إلا فى فعل ، بينما تكون الاستطاعة دائمًا أمرًا مقدرًا أو مفهومًا سواء وضعت موضع الفعل ، عن طريق القدرة ، أم لا . فالمرء ، أى امرئ عادى ، يستطيع الكلام ، أما إن كان قادرًا على الكلام أم لا فى موقف معين ، فإن عليه أن يثبت ذلك بالقيام بالكلام بالفعل . والمريض فاقد النطق مؤقتًا يستطيع الكلام أو يمكنه الكلام ، ولكنه لا يقدر عليه . فالاستطاعة هى الشكل المجرد للقدرة ، هى الإمكان العام والتهيؤ . و« يستطيع » عندنا يعنى : « يمكنه من حيث المبدأ » ، أما « يقدر » فإنه يعنى وجود الشروط التى تسمح بممارسة الاستطاعة فعلاً، فالقدرة مقارنة للنشاط، ولا تظهر إلا بالنشاط، بينما الاستطاعة قد تكون مفهومة ضمنًا ومدركة قبليًا . ويتفق مع ما نعرضه هنا ما جاء فى « كليات » أبى البقاء من أن : «القدرة هى التمكن من إيجاد شيء » ، ومن أنها « صفة تقتضى التمكن » ، ومن أن « القدرة إذا وصف بها الإنسان فهى هيئة بها يتمكن من فعل شيء ما » (مادة «قدرة») ، بينما لا يتفق معه ما جاء فيه أيضًا من أن : « الاستطاعة أخص من القدرة » (مادة «طوع») ؛ لأن المكنة والاستطاعة عندنا هما الأعم .

وأقرب المعانى إلى المكنة والاستطاعة هو الإمكان والطوع ، بينما أقرب المعانى إلى القدرة هو القوة بالمعنى المعتاد لتلك الكلمة . وضد المكنة والاستطاعة هو عدم التهيئ والعطل (والعطالة) ، بينما ضد القدرة هو العجز . والمكنة والاستطاعة لا تكونان إلا لنشاط أو فعل ، فالمكنة ذات مضمون إيجابى دائمًا ، بينما القدرة تكون على الفعل والترك على السواء ، فهى إيجابية أو سالبة حينًا

بعد حين . فنحن لا نقول : « هو يستطيع عدم الكلام » ، بل نقول : « هو يستطيع الكلام » ، ثم قد نضيف : « ولكنه يقدر على الصمت » ، أو « إنه لا يقدر على الكلام » (لسبب أو لآخر) . ولا تتحول كل مكنة دائمًا إلى قدرة تظهر فى النشاط، بل كثير من المكنات تظل معلقة فى الهواء، ومن ذلك أننى أستطيع الكذب أو السرقة، ولكنى لا أقدر على فعل أى من الفعلين ، لسبب أو لآخر .

هذا ، وأساس أن الحرية مكنة هو أساس وجودى من جهة ، متمثلاً فى مبدأ التعدد ومبدأ الإمكان الوجودى بوجه خاص ، وأساس حيوى ذهنى من جهة أخرى ، متمثلاً فى سمات التكوين الحيوى العام ، أما أساس أنها قدرة ، فإنه مبدأ التوجيه الذاتى للذهن ، على نحو ما رأينا من تفصيل هذه المبادئ فى «التأسيس» . وكون أن هاتين السمتين للحرية تعتمدان على أسس حيوية وذهنية يعنى أنهما سمتان « ذاتيتان » للفرد البشرى ، أى تنبعان من داخل طبيعته ولا تتوقفان على إضافة خارجية تمنح له أو لا تمنح ، فهما صفتان لصيقتان بتكوين الذهن البشرى من حيث هو كذلك ، أى أنهما أمران « طبيعيان » ، بذلك المعنى ، ولا يعتمدان على شىء غير محض تكوين الذهن البشرى .

قلنا إن الحرية مكنة وقدرة على الاختيار . والاختيار هو قلب الحرية ، وحيث لا اختيار فلا حرية ، وحين يكون الاختيار مغشوشًا أو وهميًا فلا حرية أيضًا . ولقد سبق لنا ، فى كتاب « تأسيس الحرية » ، أن تحدثنا بشىء من التفصيل عن الاختيار ، وذلك عند الحديث عن التأسيس الحيوى والذهنى الرابع للحرية ، وهو « التأسيس الاختيارى» ، ولكن ذلك الحديث كان يتصل بالأسس الأولى لنشاط الذهن ، ونريد الآن التوسع بعض الشىء ، ولكن انطلاقًا من حديثنا السابق ذاك، ونحن بصدد تناول تعريف الحرية العامة وعناصرها حيثما تبدت ، وعلى مستوى أعم من مستوى الحديث المشار إليه .

والاختيار لغة من « الخير » ، فأنت تتخير حين تختار ، ولا تخير بغير تصنيف

وفرز وتمييز وإخراج لشيء من بين أشياء ، ومن هنا فإن في الاختيار تحديداً وتعييناً لشيء ما وتوقفاً عند أمر ما ، ولكن فيه أيضاً إقبالاً وميلاً ونزوعاً وانحيازاً ، كما أنه أيضاً طلب واتخاذ وأخذ وتفضيل وتحيز ، فضلاً عما فيه من انتخاب وانتقاء وإيثار واصطفاء . هذه ، إذن ، أبرز كلمات اللغة التي تدور من حول الاختيار ، أو يدور هو من حولها ومن بينها ، حتى لكأنها نوافذ نطل منها عليه ، ومن هنا إمكان تعدد تعريفات الاختيار .

وربما أمكنك أن تقول في إيجاز إن الاختيار هو طلب أمر معين ، أو إنه أخذ أمر معين دون غيره وعياً وقصداً وبعد قدر من حساب وتدبر ، وهو ما يبعد الاختيار ، فعلاً ونتيجة ، عن المصادفة والعشوائية والسحب بالقرعة وما شابه ، فضلاً عن حركات أعضاء الجسم المختلفة التي تتم ذاتياً كدورة الدم مثلاً . وتتعدد أمثلة الاختيار بما لا يعد ولا يحصى ، لأن هناك ، على التقريب ، اختياراً نقوم به في كل لحظة من لحظات وعينا ، بدءاً من اختيار ما آكل وما أشرب وما ألبس ، إلى اختيار الجريدة والطريق والوقت ، وما أشتري من حذاء وزينة ، وما أحدده لنفسي من موقف سياسي ومذهب أصولي ومهنة امتهنها ، وكل ما يتصل بتفصيلات الحياة على التقريب . ومن المفهوم أن الأمر المختار يكون ذا قيمة نسبية بالقياس إلى غيره ، كما يراعى فيه أن يتناسب مع الوظيفة المعينة أو الغاية المقصودة، والإشارة إلى فكرة القيمة تقود إلى إدراك تواجد ما لفكرة المعيار في مجال الاختيار .

وقد سبق أن أوردنا في «تأسيس الحرية» عدة محاولات لتعريف الاختيار في مستواه التأسيسي ، فذكرنا أنه عملية ذهنية وقدرة شكلية ، وأنه توجيه ذهني بعد تفكر ، وأنه في جوهره الأساسي تعلق ببديل ، ومن هنا فربما كان قلب الاختيار هو التفضيل . ونستطيع الآن أن نقدم التعريف العام للاختيار ، فنقول: **إنه فعل ذهني بتفضيل أمر على أمر تفضيلاً نهائياً، وبحيث يترتب على ذلك**

إسقاط الأخذ بالبديل المضاد أو المغاير . ذلك أن الاختيار ليس مجرد تفضيل ، بل هو تفضيل نهائى بين بديلين أو أكثر بحيث يتم استبقاء بديل واحد فقط ونبذ سائر البدائل الأخرى ، ولهذا فإن فى بطن الاختيار يقوم الإثبات والنفى معًا ، والقبول والرفض على نحو مترابط . وأنت قد تقول : « أفضل قصيدة كذا على قصيدة كذا » ، فلا يعنى هذا أنك تترك تلك القصيدة الثانية وتهجرها هجرًا ، إنما كل ما فى الأمر أنك تفضل الأولى ، أما فى موقف الاختيار فإنك تضيف إلى محض التفضيل الأخذ والاعتماد والحسم بحيث يصبح هذا الاختيار، وموضوعه ، جزءًا من تكوينك النهائى ومن تاريخك المميز لك كشخص ، ودالاً ليس فقط على ما اخترت ، بل وكذلك ، وبنفس القوة بصفة عامة ، على ما لم تختر ، فأسقطته من دائرة ما ينتمى إليك .

ومن طبيعة عملية الاختيار أن تتم فى مدة قد تطول وقد تقصر ، وما من شك فى أن الاختيار له « ما قبله » ، حيث تكون هناك ميول وتوجهات وما شابه ، كما أنه يتم دائمًا « فى موقف » ، ومن الطبيعى أن تكون هناك محاولات سابقة على فعل الاختيار ذاته ، وهى تتمثل فى استطلاع طبيعة كل بديل والنظر فى نتائجه فى حالة وقوع الاختيار عليه . ومن المشاهد أن كل اختيار تؤثر عليه مجموعة من المؤثرات الذهنية والموضوعية بأنواعها ، وعلى درجات مختلفات ، كما أن « بيئة » الاختيار ، أو « مجاله » ، فيها التعدد والاختلاف إلى درجة التعارض بين البدائل، كما تختلف جهات التأثير ما بين معرفية ووجدانية وحسابية ونفعية وتقويمية وغير ذلك . ومن المجرب عند كل أحد أننا فى موقف الاختيار نحس وكأن هناك قوة إيجابية تدفع نحو قبول البديل وثانية سلبية تدفع عنه ، وقد يحتدم الصراع بين القوتين ، كما قد تخفت إحداهما على سبيل التقريب ، فلا يكاد يكون هناك إلا صوت واحد . ولذلك ، فإن مجال الاختيار فيه جهد من درجة ما ، لأنه قد يشهد الصراع أو التردد ، كما أن السعى نحو الحسم ، وهو

الاختيار بالمعنى الدقيق ، يتطلب جهدًا فعليًا بحد ذاته . وفى أثناء كل ذلك ، فلا بد من توافر شرط الاستقلال للذهن ، أى ألا تكون هناك قوة من مصدر خارجى تفرض عليه اتجاهًا دون آخر .

ومن المهم أن نميز الاختيار عما قد يختلط به مما هو قبله وما هو بعده . فنميزه عن التفضيل ، الذى هو تمهيد للاختيار ويتواجد فيه بالضرورة ، ولكننا قد رأينا أن الاختيار تفضيل نهائى حاسم ، وبما يتضمن رفض بديل ما، بينما التفضيل لا يعنى رفض بديل . وبعد الاختيار الذهنى ، وهو الذى نحن بصدده فى تعريف الحرية العامة موضوعنا هنا ، يأتى « القرار » . ويمكن أن نميز ، اصطلاحًا ، بين الاختيار والقرار على النحو التالى :

أ) القرار تال على الاختيار ، والاختيار ضرورة سابقة على إتخاذ القرار .

ب) مجال الاختيار يتسع اتساعًا عظيمًا ، بينما ينحصر مجال القرار فى أنه يتم فى شأن مسائل ، تم الاختيار فى صددها ، ولكنها تتطلب إعلانًا لفظيًا أو عمليًا تاليًا أمام الآخرين . كذلك ، فإن القرار يعنى قيام اتجاه نحو الحصول على الأمر المختار أو تنفيذ الفعل المختار .

جـ) الاختيار ذهنى دائمًا ، هذا بينما أن للقرار جانبًا ذهنيًا وآخر مكملاً له ويكون عمليًا بالضرورة . أو قد نقول إن الاختيار نظرى، وهو هو القرار من جهة ما ، ولكن القرار هو الوجه العملى للاختيار وبما يتناسب مع موضوع الاختيار . ومن هذا الجانب ، فربما كان ما يتبع الاختيار هو المشيئة ثم الإرادة والعزم ، لأنهما جميعًا أمور ذهنية (وإن كانت المشيئة قد تحتاج إلى قرار سابق عليها) ، أما ما يتبع القرار فإنه التنفيذ والفعل (وإن كان هذا يتطلب المرور عبر المشيئة) .

د) أخيرًا ، فإن الاختيار ذهنى وداخلى دائمًا ، بينما القرار قد يصبح لفظًا منطوقًا خارجيًا أحيانًا .

أما فيما يخص المشيئة، فإننا نميز بينها وبين الاختيار تمييزاً حاسماً من حيث إن :

أ) كل مشيئة تتضمن اختياراً ، والعكس ليس صحيحاً .

ب) المشيئة تتجه إلى العمل دائماً ، بينما قد يكون مضمون الاختيار غير متصل بميدان الأفعال بالمعنى الدقيق ، وعلى نحو مباشر ، كأن أختار تعريفاً « للاختيار » بدل تعريف آخر .

وقد ظهرت فى ثنايا السطور السابقة إشارات إلى ما يمكن أن يكون «موضوعاً» للاختيار ، ويمكن أن نضع التقسيم الرباعى التالى لموضوعات الاختيار مع بعض الأمثلة :

١ – الاختيار يكون لشىء أو لشخص دون شىء أو شخص مختلفين: فأختار هذا القلم دون ذاك ، وهذا المرشح السياسى وليس ذاك .

٢ – الاختيار يكون لفعل دون فعل : أختار الذهاب مشياً على الأقدام دون استخدام السيارة .

٣ – الاختيار يكون لحالة دون أخرى : أختار التشكك فى صدق الخطيب دون تصديقه ، وأختار الفرحة المعتدلة دون تلك العظيمة .

٤ – الاختيار يكون لتصور دون تصور آخر : أختار هذا المذهب دون ذاك ، أختار القول بالاختيار دون القول بالجبر .

وقد نقول كذلك بتقسيم ثنائى : « أختار كذا » و« أختار أن » ، وفى القسم الأول يدخل اختيار الشىء والشخص واختيار التصور ، ويدخل فى القسم الثانى اختيار الفعل واختيار الحالة .

بعد هذا العرض المقتضب لجوانب الاختيار، نستطيع إدراك بعض خصائصه:

١ – محض الاختيار يعنى أننى كان يمكن أن أختار غير ما اخترت ، وألا أختار ما اخترت، وأن أقوم بإعادة الاختيار بطريقة مختلفة، وأن أتوقف عن اختيار أحد البديلين بالكلية .

٢ - الاختيار علة أولى وليس وراءها شىء يؤدى إليها، اللهم إلا أن يكون اختيارًا هو الآخر .

٣ - لا يوجد « اختيار غير حر » وإذا ما نحن وصفنا تفضيلاً نهائيًا لبديل دون بديل بأنه لم يتم فى حرية، لكان هذا تناقضًا ذاتيًا ودليلاً على أن ذلك التفضيل ليس اختيارًا ، بل هو مجرد « وهم اختيار » ، لأن جوهر الحرية فى الاختيار ، وحين تقول « اختيار غير حر » فكأنك تقول « حرية غير حرة » . إن الاختيارَ غير الحر ليس اختيارًا على الإطلاق، بل هو فعل المضطر . الاختيار حر دائمًا ، كيف لا وهو قلب الحرية ؟

ونصل الآن إلى العنصر الأخير من عناصر تعريف الحرية العامة وهو مفهوم « البدائل » . والبديل هو أحد أمرين أو أكثر يُعرضان للاختيار بينهما أو من بينهما، بحيث إن اختيار بديل يستلزم إسقاط الآخر. ومن المفهوم أن «البديل» (من البدل) مفهوم إضافى، أى لا يفهم إلا بالقياس إلى بديل مقابل، وهو يكون عادة من نفس النوع . والاختيار يتم بين بدائل كلها ممكنة التحقق أو التنفيذ، بحيث إن غير الممكن ليس ببديل لشىء آخر من الأصل ، ولكنها ، أى تلك البدائل، قد تكون متعارضة أو مختلفة أو ذات نتائج مختلفة ولا يمكن الجمع بينها جميعًا فى موقف واحد . وهكذا ، فإنه يكون أمامنا فى موقف الحرية بدائل من أشياء وأشخاص وأفعال ومواقف وتصورات وعواطف واتجاهات ومناهج وأدوات وحالات ، إلى غير ذلك . وقد يظهر البديلان على هيئة سلسلتين من متتاليات أو من ترتبات أو من «مجارٍ (جمع مجرَى) للأحداث» تكون مختلفة . وبصفة عامة، فإنه يكون أمامنا خطان ممكنان، أو أكثر، وقد يتكون كل خط من بديل واحد أو من متتاليات من البدائل.

هذه ، إذن ، ملاحظات حول عناصر تعريف الحرية العامة ، والذى هو أنها «مُكنة وقدرة ذاتية على الاختيار بين بدائل» . ونشير الآن إلى بعض الأسس التى يقوم عليها هذا التعريف، وتقوم عليها، بالتالى، تلك الحرية الجوهرية التى تدخل فى تكوين كل حرية خاصة أيا ما كانت .

ولعل أول ما ينبغى أن نضعه نصب أعيننا دائمًا ، وما ذاك إلا لأننا نميل إلى نسيانه بالطبيعة ، هو أن الحرية أمر يتصل بالإنسان الحى وحده ، فلا حرية للحجر ولا حرية للميت ولا حرية للحيوان . فلا حرية للشىء ، أى للجماد ، لأن الذى يحكم حركته هو القصور الذاتى وحده ، أى أنه لا يتحرك إلا بناء على عوامل وفاعلين يأتون عليه من خارجه ، فهو يجهل تمامًا الحركة الذاتية (التى توجد عند الكائنات الحية من نبات وحيوان) ، كما يجهل أيضًا التوجه الذاتى، فضلاً عن أنه لا ذهن له يوجه ذاته بذاته عن قصد ونحو غاية، ولا وعى له بالتالى. ولا حرية للحيوان بسبب عدم توافر شرط الوعى بالذات ، على ما يبدو ، وغياب مفهوم « الذات » بالتالى ، وعدم توافر شرط القصدية وشرط التدبر، حسب معايير، فى مزايا البدائل، وعلى الأخص بسبب أن الحيوان ، فيما يظهر لنا ، لا يقاوم ميوله الطبيعية ولا يتحكم فيها . ولا حرية للميت من البشر ، لأنه أصبح مجرد شىء بعد فقده للحياة وللذهن والوعى والذات وما يتبع هذا كله من ظواهر. ولا حرية لما يسمى فى هذه الأيام «بالإنسان الآلى» ، أى تلك الآلة المصنوعة على شَبَه الإنسان ويراد لها أن تقوم ببعض وظائفه ، من حركة إلى إجراء بعض العمليات العقلية إلى نطق بألفاظ وما شابه ، لأنه يفتقد الاستقلال الذاتى على أقل تقدير . وهكذا ، فإن الحرية تفترض الإنسان الحى القادر على التصرف والمتمتع بالوعى، والذى يعى أنه ذات ، ويكون ذهنه قادرًا على التوجيه الذاتى وعلى النشاط عن قصد واستقلال نحو غاية يحددها هو .

ولا حرية إلا فى إطار التعدد ، لأن قيام البدائل أمر جوهرى لإمكان الحرية، فلا حرية بغير بدائل ، ولا بدائل إلا بافتراض التعدد الوجودى ، وقد تكون هناك مقدرة على الاختيار ولكن تنعدم البدائل ، فلا تكون هناك حرية. وقد سبق لنا أن فصلنا القول، فى كتاب « تأسيس الحرية » ، فى مبدأ التعدد ، وظهر أن جوهر التعدد هو إثبات ما سوى الشىء ، أو هو وجود شىء غير شىء آخر على الأقل .

من جهة أخرى، فإن التعدد يسمح بقيام «المسافة البينية» بين الأمور، وهو ما يسمح بالتحرك ما بين بديل وآخر . والتعدد هو الذى يسمح أيضًا بإعادة الاختيار زمانيًا ، فأختار (أ) فى لحظة ما ، ثم قد أختار (ب) بعد (أ) فى لحظة أخرى، ولكن لا يمكن اختيار كلا البديلين معًا إذا كانا لا يجتمعان .

ويتساوى فى الأهمية مع مبدأ التعدد مبدأ الإمكان فى تفسير قيام الحرية ، فلو كان كل شيء محددًا وواقعًا، بحيث يفرض علىَّ أحد البديلين نفسه بالاضطرار (وهنا لا يصبح «بديلاً» على الدقة) ، لما كان هناك اختيار من الأصل. إن المساحة القائمة بين الواقع والممكن ، وبين المختلفين، هى التى تسمح بإمكان الاختيار المختلف ، وهى المساحة التى يمكن أن نسميها «بمساحة الإمكان» ، وكلما اتسع مداها اتسع مدى الحرية، تمامًا كأن تدعى إلى مائدة فيها نوعان وحسب من الطعام ، وإلى أخرى فيها مئة نوع . إن الإمكان هو الذى يسمح بالتصرف على أنحاء مختلفات فى عناصر نفس الموقف، وهو ما يفسر اختلاف الاختيارات بين أفراد مختلفين وعند نفس الفرد حينًا بعد حين .

إن حديثنا هنا عن «الحرية العامة» ينصب كله على الاهتمام بما يحدث فى الذهن ، أى على المستوى الذهنى للحرية ، وندع جانبًا المستوى العملى ، الذى سوف نتعرض له فى مكانه من بعد . وقد سبق أن أشرنا إلى أن الحرية تقوم أحيانًا دون ما فعل خارجى ظاهر موضوعى ، وذلك حين أقوم بفعل الاختيار الذهنى بين بدائل دون أن أعبر عن هذا الاختيار فى فعل خارجى ما . هذا الجانب الذهنى فى الحرية ليس مستقلاً ومنفصلاً وحسب عن الجانب العملى فيها، بل هو كذلك أساس ضرورى له ، فالفعل الحر يقتضى اختيارًا ذهنيًا سابقًا عليه ، هذا بينما أنه ليس من الضرورى أن يُتبع الاختيار الذهنى بفعل خارجى .

وقد رأينا أيضًا أنه يمكن أن نميز فى الحرية الذهنية الأساسية ما بين القدرة فيها والحالة ، حيث ظهرت لنا الحرية مكنة وقدرة وقوة تمكن من القيام بنشاط

ذهنى فعال يُدخل جديداً على حالة الموجودات (بالمعنى الأعم) ، وهو فعل الاختيار، ولكن حال قيام تلك القدرة بنشاطها ، وهو ما يمكن الاقتراب من طبيعته بالقول إنه البطانة الذهنية ، وقسم بارز منها وجدانى الطبيعة ، التى تحيط بأداء القدرة الاختيارية ، هذا الحال أمر مختلف عن القدرة من حيث هى قوة ، وهكذا نميز ما بين القدرة ذاتها وأدائها وبين البطانة الذهنية التى تحيط بالأداء ، وهو ما نسميه «بحالة الشعور بالحرية» ، أى الحرية من حيث هى حالة، أو «حالة الحرية» باختصار (وسوف نعود إلى هذا الموضوع فى مكانه من بعد).

من جهة أخرى ، فإن كون الحرية «مكنة» عامة يسمح لنا بتشوف جانب ثالث فى الحرية ، هو الذى يتمثل فى اعتبارها «إطاراً» معيناً للنشاط (بنوعيه الذهنى والعملى). وكل إطار فهو شكلى بغير مضمون محدد ، كما أن أى اطار يسمح ، بحكم طبيعته ، بدخول أمور معينة فيه ولا يسمح بدخول أمور أخرى ، تماماً كما أن جهاز المذياع يخلق إطاراً خاصاً يتصل بالأصوات ، وعلى أنحاء معينة ، ولكنه لا يمكن أن تدخل فيه أمور تتعلق بالصور أو الروائح وما شابه ، وكما أن الحديقة العامة ومعسكر الجيش يكونان إطارين مختلفين تماماً للسلوك . وهكذا ، فإن الحرية ، من حيث هى إطار ، تسمح باعتبار المسائل الأخلاقية ، مثلا ، فى دائرتها ، بينما لا يمكن أن تدخل فى دائرتها المسائل المنطقية (اللهم إلا فيما يخص حرية وضع المسلمات والتعريفات وما شابه) ، كما أنه يدخل فى إطار الحرية أفعالى الاجتماعية بأنواعها ، ولكن نشاط أعضاء جسمى الداخلية ، إذا تركت تلك الأعضاء لشأنها دون تدخل خارجى عليها من دواء وغيره ، هذا النشاط لا يدخل فى إطار حريتى ، حيث إننى لست حراً ، باستخدام قوة ذهنى وحدها ، فى توجيه دورة الدم مثلا فى جسمى . أخيراً ، وكمثال ثالث ، فإن قوانين الطبيعة تخرج بالكلية عن إطار حريتى . وسوف يكون من المهم ، من بعد، تحديد ما يدخل وما لا يدخل فى إطار الحرية الإنسانية هذا على نحو التفصيل.

أخيراً ، وبعد أن رأينا أن الحرية قدرة وحالة وإطار ، فإنها أيضاً اسم صفة يتصف بها الفرد صاحب الاختيار ، ويتصف بها أيضاً الفعل ، إن وجد ، الناتج عن الاختيار ، وما بينهما من عناصر فى محيط الحرية ، على ما سنرى فى تفصيل من بعد .

لقد توقفنا ، فى تعريف « الحرية العامة » ، عند الاختيار بين البدائل على الخصوص ، ولكننا ، حين نخرج إلى عالم العمل والأفعال ، فإننا سنجد أمامنا موضوعات للفعل الحر ومحلات ، وتكوينا مركبا للفاعل ولما يؤثر عليه ، وتكوينا مركبا مقابلاً للموقف الذى يتم فيه الفعل ، هذا فضلاً عن الفعل الحر ذاته ، من حيث هو نشاط وأداء يتم فى الزمان وعبر مراحل .

ومن المهم أن نلمح الصلات والفروق بين الحرية وبعض ما يحيط بها من مفاهيم ، ويهمنا خاصة مفهوم المشيئة ومفهوم العقل . أما المشيئة ، التى خلط كثيرون بينها وبين الحرية حتى لقد جعلوا منهما شيئًا واحداً ، هو «حرية الارادة» (بحسب الاصطلاح القديم) ، والذى صار يكوّن وحده مشكلة «الحرية» ، ولكننا أكدنا فيما سبق ، أثناء الحديث عن الاختيار ، أن الحرية شىء والمشيئة شىء آخر، وأن الحرية يمكن أن تقوم دون أن تتبعها مشيئة ، وأما إذا كانت المشيئة يمكن أن تكون حرة أو غير حرة ، فهذا أمر يخص دراسة المشيئة .

يبقى مفهوم العقل . وما نثبته هنا بإيجاز هو أن ممارسة قوة الحرية لا يتم «بالعقل» ، حيث إننا نعرِّف العقل حصراً بأنه «قوة إدراك البرهان واستخدامه» ، أو بأنه «قوة ربط معنى مجرد إلى آخر» ، وإذا كانت هناك عمليات عقلية من أنواع ما يمكن أن يستخدمها الذهن فى التهيئة للاختيار ، إلا أن فعل الاختيار ذاته ، وهو فعل حيوى وخالق ، لا يتم بالعقل على نحو ما عرّفناه ، وإنما بقوة يمكن أن نسميها «بقوة الاختيار» . ثم يبقى من وراء هذا كله أن العقل وقوة الاختيار كلاهما من مكونات الذهن ، فالذهن يقوم ، فى النهاية، بالعمليات العقلية وبأفعال الاختيار ، كل فى مكانه . من جهة أخرى ، فإن ما سميناه

«بحالة الحرية» هى ذات تكوين ذهنى خاص ، وليست حالة عقلية بالمعنى المحدد منذ سطور ، وسوف نعود إليها من بعد فى مكانها . وينتج عما سبق أن «الوعى بالحرية» ليس أمرًا عقليًا هو الآخر ، بل تقوم به تلك القوة الذهنية المتصلة بالاختيار ، وهى ذات توجه عملى وإبداعى معا ، مع اتصالها بطبيعة الحال ، أى بحكم انتمائها إلى عالم الذهن ، بميدان التصورات .

وفى النهاية ، فما خلاصة معنى الحرية وكيف تتبدى خصائصها ؟ هنا ينبغى أن نربط على نحو ما بين الاختيار الذهنى الداخلى والفعل العملى الخارجى الظاهر أمام الآخرين . فمن ناحية الاختيار ، يمكن أن نقول إن الحرية تكون قائمة طالما أنه ، تحت نفس الظروف ، يمكن أن يحدث أمران مختلفان من نفس الذات . وأما من ناحية السلوك الحر ، فإن الفعل الحر هو فعل يتم قصداً ونحو هدف وبعد تدبر واختيار . ثم إن الحرية تعنى الإباحة والسماح . وأما «الشخص الحر» فإنه هو الشخص الذى لا يوجد ما يوجهه ولا من يوجهه من خارجه ، وإنما يكون توجهه داخليًا وذاتيًا . وعلى هذا ، فإن ضد الحرية هو التحدد والتحديد ، حيث التحدد يعنى أنه فى تكوين الشخص ما يرغمه على الأخذ بأمر معين لا بغيره ، وحيث التحديد يعنى أن تقوم جهة خارجية ما ، فى الموقف المعين، باضطرار الشخص على الأخذ بأمر أو بأمور دون غيرها . إن الحرية ، دومًا ، انتقال من الداخل إلى الخارج ، وليس العكس . ولعل كل ما سبق أن يؤكد الخط الذى سارت عليه سائر الصفحات السابقة فى تناول تعريف «الحرية العامة» ، من أن الحرية قد تتجسد فى فعل ، فى النهاية ، ولكنها ليست هى نفسها الفعل الخارجى نفسه ، بل هى مكنة وقدرة وحالة واطار ، وكلها أمور ذهنية داخلية .

ويبقى أخيراً ، فى هذا النطاق ، أن الحرية إطار صورى وليس لها مضمون محدد ، حيث إن محل الاختيار وموضوعه يمكن أن يتنوعا إلى ما لا نهاية له من

الأمور ، إنما الحرية أمر محايد ، وتدخلُ مضمونا لها أمورٌ مختلفات وشديدة الاختلاف ، ولعل مثل الحرية ، التى هى ، كما قلنا ، فى جوهرها اختيار ، أن يكون مثل السكين ، التى فعلها القطع ، ولكنها قد تقطع خبزًا أو زبدًا أو برتقالة.

لقد أبرزنا ، فى مكانه من قبل ، أن كل اختيار فهو حر بالضرورة ، ولا يوجد اختيار غير حر، ولهذا فإن تعبيرى «حرية» و «اختيار» أمران متساويان فى المعنى، من حيث الجوهر ، بالضرورة ، وهو ما ينتج عنه عدم مناسبة استخدام تعبير «الاختيار الحر» . من جهة أخرى ، فإن كل اختيار هو علة أولى إما لما ينتج عنه من قرار ذهنى أو لما يتلو ذلك من ارادة وعزم وفعل ، ولو كان وراء الاختيار علة ، إذن لأصبح محددًا ، وهو ما يعنى أنه ليس باختيار . وهناك خاصية ثالثة للحرية هى أنها انتقال دؤوب من الإمكان إلى التعين ، وربما يظهر أيضًا أنها انتقال من «مادة خام» إلى «منتج ظاهر» معين . وحيث إن الحرية محايدة ، فإنها تكون فى نفس الوقت واحدة ، من حيث هى اختيار ، ومتعددة ، من حيث اختلافات المحلات والموضوعات والمضامين والأفعال . ولما كانت الحرية نتاجًا طبيعيًا لتكوين الذهن البشرى ، فإنها ليست شيئًا مما يضاف إلى الشخص أو يسحب منه . إن الحرية لصيقة بالشخص الإنسانى على نحو حيوى . وإذا كانت الحرية أمرًا طبيعيًا للإنسان ، بالمعنى الذى حددناه للتو وحده ، فإنها أمر غير طبيعى فى الطبيعة ، أى فى العالم ، وهى هى من أعظم مظاهر تفرد الظاهرة الإنسانية . ويظهر لنا هنا أننا ينبغى أن ننسب المظاهر العظمى للحياة الإنسانية ، ليس فقط إلى الذهن بعامة ، بل وإلى الحرية بخاصة . وإلا فكيف سنفسر تباين الثقافات والمذاهب ، وتنوع الإنتاج الفنى والمعتقدات ، واختلاف التنظيمات المعمارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها ؟ إن التباين والتنوع والاختلاف إنما يُرَدُّ ، على التخصيص ، إلى القدرة الحرة على الاختيار ، مما يجعل من الممكن أن نعرف الإنسان تعريفًا جوهريًا بأنه الكائن الحى الحر .



الفصل الثانى

التحـــدد

أولاً : معنى التحدد ونتائجه

«التحدد» اصطلاح جديد نستخدمه للدلالة على الضد المطلق للحرية ، وبما ينفى الاختيار والمصادفة جميعًا . و«الحد» فى اللغة هو النهاية ، وهو المحيط بالشىء ، وهو آخر الطرف ، ومن ثم فهو القيد أيضًا والرباط ، وهكذا فإن معنى «يحدد» هو وضع «حد» لشىء أو لأمر ما بأحد هذه المعانى أو بعضها معا . أما المعنى الاصطلاحى «للتحدد» ، فإننا نقصد به ، بوجه عام ، أن تكون خصائص شىء أو حدث ما نتيجة لا محيص عنها لعوامل وشروط وقوى سابقة عليه ، وهى التى تقوم «بتحديده» على هذا الشكل المعين أو ذاك ، فيصبح هكذا «محددًا» . ويظهر من هذا أن التحدد يشير ، إلى جوار الأمر أو الشىء أو الحدث موضع التحدد ، إلى العوامل والشروط والقوى التى هى مصدر التحدد وتقوم على إفعاله، وإلى الشكل والخصائص التى ستنتج عن تحديد الشىء المعين أو الحدث، فضلا عن المسالك والعمليات التى يتم التحديد من خلالها . ومن الظاهر أن التحدد يعنى وجهة معينة واحدة لا محيص عنها ، ويعنى أن عوامل التحدد تكون قائمة من قبل قيام الشىء أو الحدث وسابقة عليه ولو سبقًا منطقيًا ، كما يعنى، فى النهاية نوعًا من «الحكم» من قِبَل قوة حاكمة . وفى هذا كله اشارة إلى معنى «الضرورة» ، ولكن قد سبق لنا أن أشرنا إلى أن ضد التحدد إنما هو الحرية (ويضاف إليها المصادفة) ، بينما ضد الضرورة هو الإمكان . ولكن التمييز الأهم بين التحدد والضرورة يقوم فى أن «الضرورة» أمر طبيعى ، أى أنها قائمة فى باطن الأشياء وما ينتج عنها ، بينما «التحدد» مفهوم معرفى ، أى يتصل بتصورنا نحن عن حركة مكونات الطبيعة وأحداثها وعلاقاتها وتفاعلاتها ، فحين

أربط بين شيء أو حدث وبين عوامل وشروط وقوى سابقة عليها، وأجد أن هذه الأخيرة جعلت الشيء أو الحدث يكون على ما هو عليه وليس على نحو آخر ، فإن هذا يكون مرتبطًا بمعرفتى أنا عن الطبيعة ، ومن زاوية رغبتى فى تنظيم معارفى عنها تنظيمًا معينًا . وهكذا تظل الطبيعة هى هى ، وتبقى الضرورة المباطنة لها على ما هى عليه ، ولكن قد يتغير نظام معارفى عنها ، ويختلف هكذا شكل «التحدد» الذى أربط عن طريقه بين عناصر معرفتى المختلفة عن مكونات الطبيعة. أما الشيء أو الحدث الذى لا استطيع ربطه ربطًا على سبيل التحديد إلى عوامل وشروط وقوى سابقة عليه وتحكم أن يكون هو على ما هو عليه وليس على نحو آخر ، فإنه يسمى ، فى هذه الحالة ، «غير محدد» ، ونكون هنا بإزاء حالة «لا تحدد» .

وإذا كانت خلاصة القول بالتحدد هى أن هناك وراء كل شيء وكل حدث عوامل وشروطًا وقوى تجعله على شكل مخصوص واحد وبخصائص معينة لا بغيرها ، إلا أن التعبير عن هذا المعنى يمكن أن يتنوع كثيرًا فيما يمكن أن نسميه «بصيغ التحدد» ، وهى التى قد نضعها فى الصياغات الممكنة التالية :

١- كل تكوين وحدث وفعل يقوم على أساس من شروط سابقة تجعل أى شكل آخر للتكوين أو الحدث أو الفعل أمرًا غير ممكن .

٢- كل ما يحدث وما يظهر هو نتيجة ضرورية لأمور سابقة ، وهو خاضع لقوانين ثابتة عامة مطردة .

٣- العالم هو على ما هو عليه بالضبط ، ولم يكن من الممكن أن يكون على نحو مختلف .

٤- كل حدث هو نتيجة ومحصلة .

٥- كل أمر هو ما هو بسبب السوابق السابقة عليه والمؤدية إليه .

٦- التحدد هو لزوم الأمر (أو عدم لزومه) على هيئة مخصوصة .

٧- أما «التحدد العام» فهو يعنى أن كل شيء فى الكون يدخل فى سلسلة كبرى كلية من العلل والمعلولات ، حيث السابق ينتج اللاحق على نحو معين ويفسره .

ونلاحظ أن هذه الصياغات المختلفة تتداخل فيما بينها إلى حد كبير ، وأنها تنظر إلى مجمل الطبيعة أو الكون تعميمًا . وفى المقابل ، فإنك يمكن أن تتحدث عن تحدد حدث معين أو سمة أو حالة أو كيفٍ أو كمٍ أو تكوينٍ على وجه التخصيص ، كما يمكن أن توسع من مجال النظر أو أن تضيق منه بمقادير ، وذلك فيما بين أمر واحد معين والكون كله ، وما بين ذلك من كليات أو مجموعات كلية تصغر أو تكبر ، وتتداخل أو لا تتداخل على نحو مباشر أو غير مباشر . ولكن ، فى كل الأحوال ، فإنه يكون هناك نموذج أو نمط معينين ومحددين من قبل ولابد من اتباعهما ، فيكون هناك للأحداث خط وتسلسل وتتال ومسار ومجرى ، معينة ومخصصة كلها .

والناظر فى الصياغات المختلفة لمبدأ التحدد فى الطبيعة يجد أنها تشير إلى عدد من العناصر هى التى تكوِّن مجال القول بأن الأشياء والأحداث فى الطبيعة محددة ، وأبرزها أفكار : السوابق ، التعميم ، الانتظام ، اللزوم ، الاطراد ، النموذج ، النمط ، المسار ، التتالى ، العوامل ، الشروط ، القوى ، التابع والنتيجة والمحصل ، مع الاهتمام الخاص بالوضع الأخير فى كل حالة والذى يؤدى إلى ظهور الأمر موضع التناول على سبيل التحدد . والسوابق التى يهتم بها القول بالتحدد أيما اهتمام قد تكون عوامل أو شروطًا أو قوى ، وقد تكون أشياء وتكوينات أو خصائص وسمات أو علاقات وتفاعلات ، إلى غير ذلك مما قارب ، ولكن كثيرًا من طرق التعبير عن التحدد توحى بأن المقصود هو فى النهاية «علل» تكون هى مصدر التحديد ، وسنعود بعد قليل إلى الحديث عن الخلط والتداخل بين مبدأ التحدد ومبدأ العلية .

ولكن القول بالتحدد يلتزم بالموقف القائل بوجود قوانين طبيعية منتظمة ومطردة وعامة الانطباق معًا ، أى أن كل شىء بقانون ، من جهة أخرى ، فإن القول بالتحدد ينتهى ، تطرفا ، إلى اعتبار أن كل فعل إنما هو رد فعل ، أى نتيجة ومحصلة ، لفعل أو أفعال (وتكوينات وخصائص وعلاقات) سابقة عليه بالضرورة . كذلك ، فإن القول بالتحدد يفترض قيام مسار معين للأحداث والعمليات ، وأنه موحد وثابت ، وأن المهم فى كل مسار هو الحالة الأخيرة التى يصل إليها والتى تؤدى إلى ما بعدها وهكذا ، فى ترابط مستمر لا يعرف الانقطاع ، حتى لكأن عمليات الطبيعة كلها ، وكل عملية منها على حدة ، هى حلقات متداخلة ومتتابعة ، ويغلب أن تكون مترابطة فيما بينها ترابطًا عليًا ، ويبقى أن يحدد صاحب القول بالتحدد ما إذا كان شكل هذا التحدد أفقيًا على امتداد خط مستمر ، أم هو دائرى بطريقة أو بأخرى ، أو على شكل آخر غير هذين . ولا حاجة إلى إبراز أهمية مفهوم النظام ، وما ينتج عنه من تنظيم ، فى القول بالتحدد ، فلا تحدد ولا تحديد إلا فى إطار نظام ، وقد يندرج نظام ونظم فى إطار نظام أعلى وأعلى ، حتى ليرتبط كل شىء بكل شىء بطريقة منظمة على نحو أو آخر . أخيرًا ، وليس آخرًا ، فإن قلب التحدد هو «اللزوم» ، وهو الوجه الإدراكى أو المنطقى «للضرورة» ، التى نخصصها للطبيعة ذاتها كما رأينا ، وهو ما يعبر عنه فى اللغة العادية بكلمة «لابد» : فلابد من التبخر إذا تعرض الماء للحرارة ، ولابد من سقوط الحجر على الأرض ، ولابد من دخول الأكسچين إلى الجسم البشرى لكى يمكنه أن يبقى حيًا ، وفى المقابل فإذا لم يدخل الأكسچين إلى الرئتين فلابد من أن يحصل توقف الكائن البشرى عن الحياة ، إلى غير ذلك.

ويظهر المثلان الأخيران أن التحدد قد يكون ذا مضمون إيجابى (إذا كان أ و ب و جـ ، كان د على هذا الشكل المعين) ، أو مضمون سلبى (إذا لم يكن أ لم يكن د) . وينقلنا هذا إلى الحديث عن أشكال التحدد . وقد أشرنا إلى ما نسميه «التحدد العام» ، أى تعميم القول بالتحدد لينطبق المبدأ على كل شىء فى

الطبيعة، باعتبار أن كل شيء يدخل في سلسلة كبرى من الترابطات ، حيث السابق ينتج اللاحق على وجه مخصوص ويفسره . وفي المقابل فإنه يمكن الحديث عن تحدد خاص بميدان معين ، فيكون لدينا مثلا التحدد الطبيعي والتحدد الحيوى والتحدد النفسي ، ويكون هناك أيضًا التحدد على مستوى النظم الطبيعية الكبرى والتحدد على مستوى نشاط الجزيئات ، إلى غير ذلك مما هو كثير . ونؤكد هنا على منظورين عامين للتحدد ، أشرنا إليهما سريعًا من قبل ، وهما إما أن ننظر إلى الكون من حيث هو كل عام ثم كليات تأخذ في التصاغر، وإما أن ننظر إلى شيء جزئي أو حدث فردى مأخوذًا كلٌ منهما بذاته .

من جانب آخر ، فإن التحدد قد يأخذ أشكالاً مختلفة ، وتكون له صياغات متنوعة ، من حيث العلوم المخصوصة ، فالتحدد الفلكي غير التحدد على مستوى الأجسام الصغرى ، وهما غير التحدد الچيولوچى وذلك الأحيائى ، وفى العلوم الإنسانية هناك التحدد الجغرافي والاجتماعي والاقتصادى والتاريخي . ولكن ، وفى كل الأحوال ، وفى التحدد الطبيعي من جهة والإنسانى من جهة أخرى ، يكون هناك دائمًا نموذج ونمط ومسار وتسلسل ، كلها معينة ، ولا خروج عليها . وقد ظهر الحديث عن التحدد ، في ميدان الأحياء بوجه عام والإنسان بوجه خاص، باستخدام عاملى الوراثة والبيئة ، على أشكال متنوعة استخدمت لها أسماء مختلفة ، منها : العوامل الداخلية وتلك الخارجية ، الطبيعة والتربية ، الفطرى والمكتسب ، الأساسى والإضافى ، والدوافع والظروف ، وغير ذلك من الأسماء والأشكال .

ولابد هنا من إثارة مسألة كبرى ، سنعود إليها تفصيلاً من بعد ، ونحن بصدد عرض نظرة القول بالتحدد بشيء من التفصيل وإيراد أدلته تمهيداً للنظر فى مدى صحته من بعد ذلك ، تلك هى مسألة أن التحدد ينطبق على كل ما فى الطبيعة بما فى ذلك الإنسان . وربما كان وراء هذا التعميم نظرة مذهب التحدد

إلى الإنسان باعتباره «كائنًا طبيعيًا» ، وسوف نثير من بعد السؤال الجوهرى : وهل الإنسان شيء ؟ وهل مثله مثل الشيء كالحجر والماء ؟ إن الاتجاه المنطقى للقول بالتحدد هو تعميم نماذج الطبيعة الجامدة على الإنسان ، وكما أن هناك توابع للزلزال ، تكون هناك توابع للغضب وللضحك وللحرب ، على سبيل المثال .

والملاحظ أن القول بالتحدد نادرًا ما يحدد طبيعة القائم على إنفاذ التحدد ، أى أن يحدد إجابة واضحة عن سؤال : ما الذى يحدِّد على الدقة ؟ لقد استخدمنا ألفاظ «العوامل» و«الشروط» و«القوى» ، وثالثها لفظ شديد الغموض ، وفيه من التشبيه بالأمور الحيوية والإنسانية الكثير ، وثانيها لفظ شكلى ومجرد إلى درجة أن المرء لابد أن يسائل نفسه : كيف لشرط أن يقوم بفعل التحديد ؟ ولعل أول تلك الألفاظ الثلاثة هو أقواها وأفضلها . ومع ذلك ، يبقى دائمًا سؤال : وكيف يحدد العامل المحدِّد ؟ وما الهيئة المعينة التى يتخذها ؟ هل هو القانون العام ؟ وكيف يقوم القانون ، وهو تصور ذهنى مجرد ، بالقيام بفعل التأثير المعين الذى هو التحديد ؟ أم هو محض الأمر السابق على الأمر موضع الفحص، وسواء أكان شيئًا أم حدثًا ؟ أم المحدِّد هو خصائص ذاتية فى الأمر موضع التحدد وأخرى خارجية ؟ وبإزاء هذه الفحوص ، فإن القول بالتحدد كثيرًا ما يستخدم إطار العلية ، ليقول إن مصدر التحدد هو العلل . ويبقى علينا ، من بعد ذلك ، أن نتصور طريق العلة فى إنفاذ التحديد على الشيء المحدد . أم يكون علينا أن نعود أدراجنا لنقول إن السؤال الابتدائى نفسه : ما المحدد ؟ هو سؤال غير سليم ، لأنه يقوم على أساس من تشبيه أحداث الكون ومنتجاته بأفعال الإنسان ونتائجها ، ويكون علينا أن ندرك طريقة فريدة فى كيفية قيام التحدد .

ولكننا كنا قد ميزنا ، عند الكلام عن الضرورة فى الطبيعة فى « تأسيس الحرية»، بين مبدأ التحدد ومبدأ العلية ، حيث وجدنا أن العلية أكثر تخصيصًا من التحدد، ومبدأ العلية يقول إن لكل شيء سببًا هو الذى «ينتجه» ، وأن لا شيء

بغير سبب ، بينما مبدأ التحدد أعم منه وأكثر اتساعًا وأقل تخصيصًا ، ويقول إنه إذا توافرت العوامل والشروط أ ، ب ، جـ ، كان لابد من حدوث الأمر (الشيء أو الحدث) د ، حيث خصائص د محددة بخصائص أ ، ب ، جـ . ويظهر من هذا أن مبدأ التحدد مبدأ شرطي (إذا كان كذا حدث كذا) ، بينما مبدأ العلية مبدأ تقريري : لا يكون شيء إلا بسبب ، فلكل شيء سبب ، وحيث العلاقة مباشرة وحميمة بين العلة والمعلول ، اللذيْن هما في الواقع سبب ونتيجة ، وأصل ومتبوع ، وهو ما يختلف عن طبيعة العلاقة بين المحدِّد والمحدَّد ، التي هي علاقة عامة وعلاقة خصائص وسمات في المحل الأول . وليس أدل على هذا من أن المحددات هي «عوامل» و«شروط» ، وإن تكن قد تتخذ أحيانًا مظهرًا مخصوصًا ، كما الحال مع «الچينات الوراثية ذات الخصائص المعينة» . إن الذي نقصده هو أن «العلة» أقرب إلى الكيان المتعين الذي يؤثر على نحو مباشر ، بينما «المحدد» أقرب إلى التكوين العام الذي يؤثر على قدر من البعد وعلى هيئة «الحكم» لازم الانطباق . وربما ينتهي هذان التشبيهان بنا إلى إدراك أن استخدام لفظ «السلسلة» هو أجدر بالعلية منه بالتحدد . ثم إن العلة تكون دومًا عاملاً إيجابيًا حاضراً ، بينما قد يكون التحدد سلبيًا ، أي بغياب شروط معينة .

والآن ما نتائج القول بالتحدد في الطبيعة ؟

١- ربما كان أبرز النتائج هو إمكان التنبؤ بالأحداث والتكوينات المستقبلية ، ومن المنطقي أن يكون ذلك التنبؤ دقيقًا وشاملاً بقدر إحكام التحدد وشموله .

٢- ربط الأحداث الأخيرة بعوامل سابقة عليها ، والبحث في هذه العوامل عن تفسير كون الحدث على ما هو عليه وليس على نحو آخر .

٣- ويمكن التعبير عن المعنى السابق بشكل أكثر تحديدًا إذا قلنا إن القول بالتحدد ينتهي إلى أن كل فعل إنما هو «رد فعل» ، إذا أخذنا التعبير الأخير على أنه يعني «النتيجة» و «المحصلة» التابعة لشروط وعوامل سابقة .

٤- مد نطاق التحدد إلى سائر جوانب الطبيعة ، ومنها الإنسان ، فيعتبر الإنسان ، إذن ، خاضعًا للتحدد من حيث هو كائن طبيعي .

٥- النظر إلى أفعال الإنسان باعتبارها من نفس جنس أحداث الطبيعة ، ولا يكون الفعل الإنساني إلا حدثًا معينًا تنطبق عليه شروط وسمات الأحداث الطبيعية .

وتطبيقًا لهذا ، فإن القول بالتحدد يعني أن أفعال الكائن البشري س محددة بعوامل وشروط سابقة ، ولا يمكنه أن يتصرف إلا على النحو الذي تصرف عليه ، وما كان يمكنه أن يتصرف على نحو مختلف .

٧- وينتج عن هذا نتيجة فرعية ، ولكنها ذات أهمية ، وهي أن الرغبات والأفكار والمشيئات ، وسائر مظاهر النشاط الذهني المتصلة بفعل ما ، لن تستطيع أن تغير شيئًا في أن يأتي الفعل على النحو المحدد له من قبل العوامل الموضوعية السابقة التي تقوم على تحديده على هيئة معينة واحدة فقط .

وهكذا فإن كلمة السر في هذا الشأن هي : «لا فكاك» ، التي تعبر عن الاضطرار الذي يقع على الكائن الإنساني في أن يفعل ما يفعل على نحو محدد له ، وليس هو الذي يحدده ، وهو ما يتمثل بقوة في قول أحد الغربيين: «قد يفعل الإنسان ما يريد ، ولكنه لا يحدد ما يريد » . (وفي نهاية المطاف ، وعند الرجل العادي ، فإن الأمر يأخذ شكل «المكتوب على الجبين لابد أن تراه العين» ، مع الشعور بالعجز والقبول به معًا في القول بأن : « ما كل ما يتمناه المرء يدركه» ، إلى غير ذلك مما شابه) .

٨- في إطار القول بالتحدد ، فإنه لا يكون هناك ، في نهاية المطاف ، إلا طريق وطريق واحد محدد فقط .

٩- لا يمكن للمرء لا أن يفكر ولا أن يفعل على نحو مختلف عما حدث بالفعل ، ومن هنا فإن الحديث عن «تغيير حياتي» يكون أمرًا بغير معنى .

١٠- كذلك ، فإنه لن يكون يكون هناك جدوى من محاولة «إقناع» الآخر بشيء ما، فلا الإقناع ولا بذل الجهد بذي معنى ولا نتيجة .

ومن الظاهر في كل ما سبق أن القول بالتحدد يتوازى تمامًا مع القول بالضرورة الطبيعية من جهة ، وبالقول بالجبر في ميدان مذاهب علم الكلام .

ثانيًا : أدلة ممكنة للقول بالتحدد

١- إذا أردنا الدقة ، فإن هناك دليلاً واحدًا ، ولكنه قوى كل القوة ، يعتمد عليه القول بالتحدد ، ألا وهو مبدأ السببية : فحيث إن لكل شىء سببًا ، فلابد أن ما يحدث فى موقف معين كان وراءه عوامل أدت إليه ، وحيث إن ما حدث حدث على هيئة محددة ، فإن تلك العوامل السببية ما كانت لتجعله يصير إلا إلى ما صار إليه . ويظهر من هذا تلك الإضافة الهامة التى يضيفها القول بالتحدد على مبدأ السببية : فهو لا يقول وحسب إن لكل شىء سببًا، بل وبأن هذا السبب هو الذى جعل الشىء يكون على ما هو عليه ، وما كان له أن يصير إلى غير ما صار إليه ، وإنه ما إن يتوافر هذا السبب حتى تحدث النتيجة بالضرورة . ثم يضيف القول بالتحدد إضافة أخرى ذات أهمية تقوم فى نقل مبدأ السببية من مستوى الأحداث الجزئية إلى مستوى الكل ، فيقول بأن كل شىء محدد بسوابق عليه ، وربما يصل الأمر إلى حد اعتبار أن الكل، من حيث هو كل ، هو الذى يحدد الجزئيات فى نهاية المطاف ، وليس مجرد جزئيات أخرى سابقة عليها . هذا ، وقد سبق أن أشرنا إلى إضافة أخرى ذات خطر ، وهى نقل الحديث من مستوى الطبيعة غير الحية إلى مستوى الإنسان على سبيل التسوية والتجانس . وهكذا يمكن القول إن القول بالتحدد هو تعميم ، مع الاضافات الجوهرية ، لمبدأ السببية . وإذا حدث وسقط مبدأ السببية ، فسوف يسقط معه بالضرورة القول بالتحدد ، أما إذا قُبل مبدأ السببية ، ثم عمم ، فإن فرص الأخذ بالتحدد تصبح قوية . ومن الواضح أن مفهوم «النتيجة» يحتل مركزًا جوهريًا فى التصور السببى ، وربما فاق فى الأهمية الفعلية مفهوم السبب نفسه ، لا لشىء إلا لأن النتيجة هى موضوع التفسير وهى الموضوعة على بساط البحث . وفى هذا الإطار يطبق القول بالتحدد مفهوم «النتيجة» ، ومعه مفهوم «التبعية» ، على الأحداث

وعلى التكوينات المعينة ، التى نسميها «بالأشياء» ، معا . وهكذا يمتد التحدد ليحيط بكل ما فى الكون من مظاهر، التى ترتد لتكون إما أشياء (تكوينات) أو أحداثًا . ولكن ربما كان ما يميز القول بالتحدد ، بإزاء مبدأ السببية الذى يتجه إلى تفسير النتيجة ؛ هو التأكيد على مفهوم « السوابق » التى تجعل من النتيجة هى ما هى . ويظهر هذا التأكيد فى نتيجة فرعية تنتج عن القول بالتحدد، وهى أننا لو عرفنا السوابق مسبقًا ، لقدرنا من الآن النتيجة على وجه الضرورة . (يمكن أن نقول تعميمًا، وعلى سبيل التقريب والإيجاز معًا، إن خط النظر السببى يمضى من المعلول إلى العلة، بينما خط نظر التحدد يمضى من السوابق إلى خصائص الحدث والشىء) .

٢ - وقد يمكن تحوير النتيجة الفرعية المشار إليها للتو لتكون دليلاً «بعديًا» على صحة القول بالتحدد : فعندما نريد أن نفسر وضع شىء ما أو سمات حدث ما، فإننا نرجع به إلى سوابقه، ونجد أن هذه السوابق هى التى جعلت الشىء أو الحدث يصبح على ما هو عليه ، ثم تتم قفزة يرى أصحاب التحدد أنها ممكنة ، بل و« منطقية» ، حين ينتقلون من مستوى ما نعرف إلى مستوى ما لا نعرف ، وخاصة ما سيأتى فى المستقبل .

٣ - وللتدليل على تطبيق القول بالتحدد على الإنسان بخصائصه وأفعاله، يمكن أن نتصور القضية التالية : كل ما فى الطبيعة محدد لأنه قابل للانفعال ، والإنسان ذاته ، بحسب الوقائع المشاهدة ، قابل للإنفعال ، إذن هو قابل للتحدد .

٤ - ربما كان الدليل الأقوى الذى يعتمد عليه أصحاب التحدد ، بعد دليل تعميم السببية، هو ما يمكن أن نسميه من جانبنا «بدليل الجهل» ، وهو فى الحق رد على دليل مناوئ بقدر ما أنه دليل بحد ذاته : فردًا على من يرفض دعوى التحدد العام على أساس أننا لا نعرف من أحوال العالم إلا الماضى والحاضر، ومن هذا وذاك فنحن لا نعرف إلا قدرًا محدودًا وحسب، بينما

القول بالتحدد يمتد بالضرورة إلى المستقبل ، نقول ردًا على هذه الحجة يبدو أن مذهب التحدد يتجه إلى الأخذ بتعميم القول بالتحدد اعتمادًا، ليس فقط على أننا نعرف حالات تؤيد القول بالتحدد، بل وكذلك على ما نجهله : فكل شيء محدد، ولكننا نجهل ذلك وحسب، ولو حدث وكان هناك عقل عارف شامل كلى قوى كل القوة (وهو ما يقابل الألوهية فى الحق) ، فإنه كان سيدرك أن كل شيء مربوط إلى كل شيء فى سلاسل من التحدد والتحديد . وبعبارة أخرى : إن توهم عدم التحدد إنما يقوم على الجهل ، واعترافنا بقصورنا وبجهلنا قمين بترجيح كفة التحدد وتعميم ما نعرف على ما لا نعرف وما لا نقدر أن نعرف .

٥ – وربما تستند الحجة السابقة إلى دليل آخر هو أقرب إلى المسلمة الكبرى : ذلك أننا ، بغير قبول التحدد ، لن نستطيع لا أن نفسر الظواهر القائمة والسابقة ، ولا أن نتنبأ بما سيقع فى المستقبل ، ولا أن ننظم حياتنا توقعًا لغد وبعد غد ، فلا بد من قبول التحدد . ويمكن أن نقلب نفس هذا الدليل ليكون : سائر أفعال الإنسان الفردية والاجتماعية تقوم على انتظار وقوع أحداث معينة تكون نتيجة لأفعال نقوم بها فى الحال ، مقدرين أنها ستنتج نتائج معينة فى المستقبل ، وهو ما يفترض التحدد ، وما مثال غرس الغارس للبذرة والعناية بها ، انتظارًا لثمرتها المعينة ، إلا مثالاً بين آلاف .

٦ – ويمكن أن تقوم حجة جديدة إلى جوار ما سبق وعلى قرب منه : ذلك أننا نستطيع التنبوء المعقول ، ليس بأحداث الطبيعة المستقبلة وحسب ، بل وكذلك بسلوك البشر الذين نعرفهم معرفة وثيقة ، أما ما يأتون به ويخرج عن إطار تنبؤاتنا عنهم فإنما هو يعود إلى ما نجهله من أمورهم . هذا التنبؤ على مستوى الطبيعة والإنسان ما كان يمكن أن يقوم بدون أن يكون هناك تحدد عام، نمسك ببعض أطرافه، وقد لا نمسك ، مؤقتًا، بسائرها، ولكنه قائم

وفعال . ولنعدل بعض الشيء من هذا الدليل، لنجده يقول : إن ما نتوهم أنه صادر عن حرية من هذا الفرد أو ذاك ، ما هو إلا نتيجة لجهلنا بسائر عوامل سلوكه وليس أكثر ، ولو عرفناها سائرها لأمكن التنبؤ الدقيق الشامل بكل جوانب حركاته وسكناته وحالاته الذهنية، لأنها كلها محددة، ولكن يخفى علينا وجه هذا التحدد ومسالكه .

٧ – ونعود إلى التدليل على انطباق التحدد على الإنسان ، بعد دليل القابلية للانفعال المشار إليه منذ قليل ، بالإشارة إلى أن الذى يوجه أفعال الإنسان ومصدرها إنما هو الجهاز العصبى، أو لنقل « الدماغ » اصطلاحًا واقتصاداً ، ولكن الدماغ مادة ، وهو بالتالى خاضع لما تخضع له سائر أشياء الطبيعة ، ومنها السببية والتحدد . وسائر حالات الذهن وأنشطته ، ومنها التدبر والاختيار والمشيئة ، هى نتائج لحالات الدماغ ، فما دام هذا خاضعًا للتحدد ، فتلك أيضًا خاضعة للتحدد مثله .

ثالثًا : أسس وفروض أولى للقول بالتحدد :

كل من الأسس والفروض الأولى مسلمات ، ولكننا نميز بعض التمييز بينهما من حيث إن الأسس تقوم على أنها قضايا لها قدر من القوة والبديهية، عند أصحابها ، فضلاً عن صفتها التأسيسية ، بينما الفروض الأولى مسلمات قد يكتشفها الباحث نفسه ويجد أنها تُقبل ضمنًا معظم الوقت ولا تتعرض للعرض الصريح من قبل أصحاب التحدد ، وبالتالى فهى لا تجد دفاعاً ممتدًا عنها ، هذا بينما هى مواقف خاصة وليس لها مظهر القوة والبديهية على نحو مباشر .

(أ) الأسس التى يقوم عليها القول بالتحدد :

١ – الأساسان الأكبران للتحدد هما القول بالنظام العام فى الكون وقيام قوانين علية شاملة مطردة .

٢ – الأساس الثالث هو تعميم مبدأ السببية على كل شىء .

٣ – كل شيء مادة وحركة ، وعند البعض أنه لا توجد إلا أجسام ، وقد يصل الأمر إلى التسوية بين الحجر وخلايا الدماغ من حيث كلاهما أجسام .

٤ – أى حدث ، وأى تكون لشيء ، لا يفهم إلا بناء على أمور سابقة عليه ، فالشيء هو ما هو بسبب السوابق السابقة عليه والمؤدية إليه ، وربما كان جوهر القول بالتحدد هو أن أى حدث إنما هو نتيجة ومحصلة ، ويقوم التحدد فى طبيعة وخصائص العوامل والشروط السابقة .

٥ – العالم هو على ما هو عليه بالضبط ، ولم يكن من الممكن أن يكون على نحو مختلف، وهو على ما هو عليه بسبب أنه كان على نحو معين فى اللحظة السابقة ، وهكذا إلى ما لا نهاية له .

٦ – قبول مبدأى النظام العام وعمومية القوانين الطبيعية واطرادها يعنى أن قوة العلية ستظل نافذة فى المستقبل .

٧ – الإنسان يقاس النظر فيه على النظر إلى الأشياء الطبيعية ، وبالتالى ترد أفعال الإنسان إلى أحداث ، وكل حدث ما هو إلا مجموعة من الحركات.

٨ – الأساس المباشر للقابلية للتحدد هو القابلية للانفعال .

(ب) فروض أولى فى القول بالتحدد :

١ – ما ينطبق عليه التفسير السببى يكون ، بنفس القوة ، موضوعاً للتحدد .

٢ – مصدر التحدد هو حال أو أحوال سابقة للأمر .

٣ – الماضى وحده هو الذى يصنع المستقبل . (كل ماض يتحول إلى ماض من وجهة نظر المستقبل) .

٤ – قيام سلسلة مترابطة وثيقة بين حلقات المحدِّدات والمحدَّدات تقابل سلسلة العلل والمعلولات .

٥ – الإطار الحقيقى للتحدد ليس هذه الجزئية أو تلك ، بل أحداث العالم منذ البداية الأولى (إن كانت هناك بداية) ، أو منذ قديم .

٦ – الوجه الآخر للفرض السابق هو أن الجزء دائمًا جزء من كل ، وربما قيل كذلك إن الكل أهم وأنفذ تأثيرًا من الجزء .

٧ – إذا كانت السوابق عامة هى مصدر التحدد ، فإن الحالة الأخيرة التى كان عليها الأمر ذات أهمية خاصة فى إطار تلك السوابق .

٨ – يسير القول بالتحدد مع القول بميكانيكية الحركات الطبيعية ، ومع القول بما يسمى « النزعة الطبيعية » بوجه عام ، يدًا بيد .

٩ – ربما كان القول بالتحدد أميل إلى السير مع القول بالكون المنغلق منه إلى القول بالكون المنفتح .

١٠– فيما يخص الإنسان ، فإن كل ما يصدر عن الإنسان تحدده عوامل موضوعية قابلة للتعيين مع تقدم المعرفة .

١١– الذهن ذو نشاط ، ولكنه جهاز محايد وغير فاعل ، مثله مثل الشاشة البيضاء التى تعرض عليها الصور المتحركة .

هذه هى أسس وفروض أولى للقول بالتحدد .

رابعًا : دوافع القول بالتحدد :

السؤال هنا هو: ما الاعتبارات التى تدفع القائلين بالتحدد العام إلى القول به؟ يمكن القول إن هناك مجموعات ثلاث كبرى من تلك الاعتبارات ، وهى كالتالى:

(أ) اعتبارات معرفية :

فقد يرى البعض أن مبدأ النظام وشمول القوانين الطبيعية واطرادها وعمومية مبدأ السببية ، كلها عوامل تؤدى إلى ترجيح القول بالتحدد على ما عداه، كما قد ينطلق بعض آخر من واقعة التنبؤ الناجح فى بعض الميادين الطبيعية والإنسانية، ليقول إن هذا التنبؤ لا يمكن أن يفهم بغير افتراض قيام التحدد العام ، وقد يتراءى أن تنظيم المعرفة الإنسانية عن الأمور الطبيعية خاصة لا يقوم إلا على

أساس نفاذ حكم التحدد . أخيراً فإن نموذج الضرورة المنطقية فى المنطق والرياضيات قد يوحى للبعض بأن هناك ما يقابلها على مستوى المعرفة الطبيعية، وهو انطباق مبدأ التحدد على ذلك الميدان . هذه ، إذن ، فى رأينا ، دوافع أربعة ممكنة ، ذات طبيعة معرفية ، قد تدفع إلى القول بالتحدد العام فى معرفة الطبيعة خاصة ، وفى مجال المعرفة الإنسانية من بعد ذلك .

(ب) اعتبارات « اجتماعية » :

نقصد بهذا النوع ما يكون مصدره الحياة الاجتماعية المنظمة من تعميمات ومن نماذج تؤثر على شكل إدراكنا لطبيعة الكون والحياة الإنسانية على السواء . ولعل أهم هذه التعميمات تلك التى تخص انتظام دورات الطبيعة ، بدءًا من النهار والليل ، وظهور الشمس والقمر واختفائهما ، إلى تتالى الفصول الأربعة ، وتتابع الحر والبرد وعودة الفيضان فى الصيف من كل عام وظهور هذا النجم أو ذاك فى موقع أو آخر من السماء ، وما شابه . ثم هناك أيضًا تعميمات تخص نموذج الميلاد والنمو والموت لكل ما هو حى . وفى كلتا الحالتين ، فإن تكرار نفس النموذج يوحى بأن ما سيأتى محدد من قبل سلفًا ، وأنه لا بد آت .

وإذا كان هذان الاعتباران «الاجتماعيان» ، بالمعنى الذى حددناه ، يرتبطان بالنشاط الإدراكى للفرد الإنسانى عضو المجتمع ، فإن هناك نماذج حياتية وعملية كبرى تدخل فى تكوين تضاعيف الحياة اليومية حتى أدقها ، وهى نماذج تؤدى إلى تأكيد فكرة « الحكم » الصارم الذى لا بد أن ينفذ ، والذى لا مفر منه ، وهى فكرة يمكن أن تعد بطانة وجدانية ملائمة للتصور العقلى عن التحدد العام . هذه النماذج الكبرى ،المؤثرة عبر تجربة الحياة الإنسانية على ظهر الأرض منذ قديم إلى اليوم وغداً ، هى :

١ - نموذج الأب المسيطر .

٢ - نموذج الحاكم القاهر (وما ينتج عنه من « قواعد » للسلوك) .

٣ – نموذج الألوهية كاملة القوة .

(جـ) اعتبارات شخصية :

ونريد هنا أن نؤكد أن صاحب النظرية المعرفية أو الأصولية ما هو إلا بشر من لحم ودم ، وأنه ذو تكوين مخصوص فريد ، هو « الشخصية» أو ما يماثلها ، وأن هذا التكوين هو نتيجة لعوامل وراثية وبيئية فريدة فى كل حالة على حدة . ويهمنا من هذه الاعتبارات :

(أ) ما يتصل منها بالخبرة الخاصة للمفكر الأصولى أو للعالم التى قد تؤدى به إلى القول بالتحدد (أو بضده) .

(ب) وعلى الأخص ما يتصل منها « بالمزاج » الخاص له ، ذى الأصل التكوينى الجسمى الواضح ، حتى أننا يمكن أن نقرب الأمر بأن نقول بأن أصحاب «مزاج» التشاؤم سوف يميلون إلى القول بالتحدد العام وإلى مده إلى الأمور الإنسانية ، بينما سيقف أصحاب « مزاج » التفاؤل فى جانب الموقف المقابل .

خامسًا : الرد على القول بالتحدد العام :

من المفهوم أننا لا نقوم هنا بدراسة مبدأ التحدد لذاته وتفصيلاً ، وإنما موضوعنا هو دراسة الحرية ، وهو يتطلب بالضرورة الإشارة إلى موقف ما من مسألة التحدد ، على نحو موجز ومن زاوية اهتماماتنا المتصلة بموضوع الحرية . وقد سبق أن ذهبنا إلى أن جوهر « الحرية العامة » التى تكوِّن لب أية حرية خاصة ، إنما هو مُكنة الاختيار بين بدائل والقدرة عليه ، فلا حرية بغير اختيار ، وهو أخذ وترك وقبول ورفض . ونتج عن هذا أن الذى يعنينا هنا ، من أمر مسألة التحدد ، إنما هو ما يتصل منها بإمكان قيام الاختيار فى النشاط الذهنى الإنسانى، ولو أخذنا بتعميم التحدد بمده من أمور الطبيعة إلى سائر أمور الإنسان ، ومنها أنشطته الذهنية ، لأصبح الاختيار الذى نتحدث عنه أمرًا غير

ممكن، ولصار وهمًا عند من يظن أنه يقوم بالاختيار الذهنى. لهذا ، فإن الذى يشغلنا حقًا هو أمران :

(أ) هل سيعمم مبدأ التحدد ليطبق على الإنسان وعلى نشاطه الذهنى ذاته؟

(ب) هل سيقال إن الاختيار ذاته سيخضع لمبدأ السببية، ومن ثم يطبق عليه هو الآخر مبدأ التحدد ؟

هذا هو الإطار العام الذى يوجه حديثنا الحالى كله ، ويوجه أيضًا حديث الرد على القول بالتحدد المعمم، خاصة وأننا، كما سنرى فى مكانه ، نقبل مبدأ التحدد فى نطاق الطبيعة ، ونقبل مبدأ السببية ، فيبقى الموقف من التحدد فى ميدان الإنسان على اتساعه وفى نقطة الاختيار على التخصيص . وكما جاء حديثنا السابق محاولة تجتهد فى أن تكون أمينة وشاملة لفهم طبيعة القول بالتحدد من داخل ذلك القول نفسه ، فإن حديثنا هنا ، من الوجهة المقابلة ، سيحاول أيضًا أن يشير إلى عدد كبير من الاعتبارات التى تقيد من الاندفاع وراء مذهب التحدد، وخاصة فى شكله المعمم الذى يجعله مبدأ مفسرًا للطبيعة وللإنسان كليهما وعلى حد سواء . وسوف نعرض للرد على القول بالتحدد العام من عدة زوايا : من حيث مبادؤه ، ومن حيث طرائقه فى التفسير ، ومن حيث نتائجه . وفى خلال هذا التناول كله ، فإننا سوف نتذكر خلاصة الأدلة التى قدمنا بها على التحدد ، وأهمها أربعة :

١ – دليل تعميم السببية .

٢ – دليل اللاحق الذى يحتاج إلى أن يحدده السابق .

٣ – دليل الجهل .

٤ – دليل ثبوت التحدد بشهادة قيامنا بالتفسير وبالتنبؤ وبتنظيم حياتنا، ثم يضاف إليها دليل القابلية للانفعال ، وهو أقرب إلى المسلمة ، ودليل كون الدماغ الإنسانى مادة ، وهو خاص بالإنسان وحده .

(أ) ردود عامة : فى مبادئ التحدد :

١ - لا بد من التمييز بين السببية والتحدد ، حيث إن المبدأ الأول يقول بأنه لا شىء يظهر عن لا شىء ، بينما المبدأ الثانى ينتهى إلى أن (أ) لا بد أن يكون على هيئة معينة ومحددة ، أى أن السببية تتناول شروط الإنتاج ، بينما التحدد يتضمن ضرورة ما لا ينتجها مبدأ السببية ، وهكذا ، فإن الانتقال من السببية إلى التحدد ليس انتقالاً مبرراً بما فيه الكفاية .

٢ - مبدأ السببية يتحدث عن الصلة بين أمرين وحسب (شيئين أو حدثين)، بينما مبدأ التحدد يريد افتراض وجود سلسلة كبرى محكمة الترابط من مليارات الروابط . فمن هذه الزاوية أيضاً ، لا يصبح مبدأ السببية كافياً لتأييد القول بالتحدد .

٣ - إذا كان مبدأ السببية بذاته مقبولاً ، أى أن المعلول لا بد أن تكون له علة ، فإن نفس الصلة قد تنتج معلولات مختلفة ، نتيجة لتداخل فعلها مع تفاعلات عوامل أخرى ، بحيث إنك لا يمكن أن تفترض مقدماً أن النتيجة هـ سيكون لها علة معينة واحدة هى حـ ، رغم قبولك مقدماً أنه لا بد أن تكون لها علة . ويظهر هذا فى الأمور الإنسانية بشكل واضح : فقد كان أعداؤنا يتوهمون أن النتائج التى تمت فى التاسع من يونيو ١٩٦٧م شرقى قناة السويس سوف تؤدى بالضرورة إلى : أ - انهيار النظام الحاكم فى مصر ، و ب - طلب الصلح مع الأعداء ، وهم فى هذا كانوا يتوهمون انطباق مبدأ التحدد : إذا حدثت الشروط كذا ظهرت النتائج كذا ، والذى حدث بالفعل هو الضد المباشر لكل من النتيجتين المتوهمتين . بل إن تلك المقدمات أنتجت هى ذاتها حرب أكتوبر ، لأنها تفاعلت مع عوامل عديدة . ويبقى دائماً أن حرب أكتوبر لها عللها ، ولكن لم يكن من الممكن تقدير حصولها ابتداء من المقدمات المعروفة، ولو كان مبدأ التحدد فاعلاً إذن لما حصلت حرب أكتوبر ولحصل

ضدها تماماً . وفى المقابل ، ومن الجهة الأخرى ، فلو كان ذلك المبدأ فاعلاً إذن لاستطاع الأعداء التنبؤ بحرب أكتوبر ، ولكن هذا لم يحدث . إذن قبول مبدأ السببية شيء والأخذ بالقول بالتحدد العام مطبقًا على الكل ، وعلى الطبيعة وعلى الإنسان معًا ، شيء آخر .

٤ – أما ما سميناه « بدليل الجهل » والذى يقول بأن ما نتوهمه من عدم وجود التحدد فى بعض الحالات إنما يرجع إلى جهلنا نحن ، فيكون علينا أن ننقل نموذجه ومظاهره التى نراها فى كثير من جوانب الطبيعة كما ندركها الآن إلى كل شيء ، فى الماضى وفى المستقبل ، وإلى الإنسان نفسه ، فإنه ذو آفتين : الأولى أن هذا التعميم « قفزة فى المجهول » وليس دليلاً بالمعنى الدقيق على ضرورتها ، وهى ضرب من المقامرة ، وهذه القفزة تجعل من مبدأ التحدد افتراضًا وحسب ، أو أمنية لمن شاء . والثانية ، أن نفس دليل الجهل يمكن قلبه ليصبح ضداً لتعميم التحدد : فما دمنا نجهل معظم الأمور عن العالم فليس لنا أن نقوم بمثل ذلك التعميم . ومن جهة أخرى ، فإننا إذا اعتمدنا على الجهل كحجة لتعميم التحدد ، فإنه سيمكن بنفس القوة الاعتماد عليه لتعميم الحرية فى سائر السلوك الإنسانى، وذلك عند من سيقول إننا نلاحظ أننا أحرار فى بعض جوانب أنشطتنا ، أما ما نتوهم أنه راجع إلى التحدد فى الجوانب الأخرى فإنما هو راجع إلى جهلنا بحقيقتها .

٥ – إذا كانت قدرتنا على التنبؤ الناجح بكثير من مظاهر الطبيعة تقوى من حجج القول بالتحدد ، فإن إمكانات التنبؤ على نفس النحو فى ميدان السلوك البشرى أقل بكثير . ومهما درسنا تاريخ شخص ما وعرفنا مميزاته الجسمية والذهنية ، فإننا يمكن أن نتوقع درجة معينة من خروجه على توقعاتنا الناتجة عن تلك المعرفة. الشخص الإنسانى مصدر دائم للمفاجآت . (راجع مرة أخرى حالة حرب السادس من أكتوبر) .

٦ - القول بالمادية أساس مشترك عند من يقولون بالتحدد فى معرفة الطبيعة ثم يعممونه على الإنسان . وجوهر المادية هو القول بأنه لا توجد إلا الأجسام . وقد أشرنا من قبل إلى صعوبة قبول هذا الموقف ، فالنظام نفسه ، وهو الذى يرتكز عليه القول بالتحدد من بعض جوانبه ، ليس من الأجسام فى شىء ، إذا لم نقبل أن له وجوداً موضوعياً وقلنا إنه من خلق الذهنى الإنسانى، إذن فإن الذهن قادر على إنتاج ما ليس بجسم ، فضلاً عن أنه هو نفسه ليس جسماً ، فلا ينطبق عليه هو ذاته ، أى الذهن ، وعلى منتجاته ما ينطبق على الأجسام ، ومن هذه المنتجات الاختيار بين بدائل ، فالاختيار إذن لا ينطبق عليه القول بالتحدد ، لأنه ليس جسماً .

٧ - من أهم منطلقات القول بالتحدد ، ومن أضعفها معًا ، أن أصحابه ينطلقون من العالم ككل ، لأن التحدد لا يتم على الدقة فى حالة ترابط أمرين اثنين وحسب معًا ، بل هو لا يتم إلا فى إطار تعدد الشروط والعوامل، المباشر منها وغير المباشر ، التى تقوم بتحديد الأمر أ ، وهذه الشروط والعوامل هى ذاتها محددة بغيرها حتى لتمتد شبكة علاقات التحدد والتحديد لتضم كل شىء ، وحتى ليمكن القول إن أى شىء هو على اتصال ما بكل شىء، والنقطة الأخيرة لا تزال تحمل آثاراً من نقطة البداية البعيدة . ولكن النظر إلى الكل وإلى مجمل العالم إنما هو قفزة غير مبررة لا بمعرفة دقيقة ، ولا حتى احتمالية ، ولا ببرهان ، بل هى أقرب إلى الحركة العفوية وإلى افتراض أن ما نعرفه ينطبق على ما لا نعرفه ، وهو فى النهاية أمنية . ثم هناك الاعتراض الجوهرى الخاص بطبيعة معرفتنا نحن للعالم : فأنّى لنا أن نتيقن أن هذه المعرفة تقابل حقيقة العالم ، بينما هى ناتج للتكوين المعين المخصوص لجهازنا العصبى ؟ أو ليس من الممكن أن التحدد ، على فرض عموميته ، إنما هو إسقاط من الذهن على العالم ؟ ثم أليس من الممكن أن

ما نتوهم أنه « الكل » إنما هو جزء وحسب ؟ وأليس من الممكن أن هناك عوامل تشارك فى نشاط العالم بينما نحن لا ندرى عنها شيئًا ، وربما لن ندرى عنها شيئًا مطلقًا ؟ ثم ما مدى وثاقة المعرفة المزعومة للعلوم الطبيعية عبر مائتين من السنين أو خمسة آلاف عام بالقياس إلى حداثة ظاهرة الحضارة وظاهرة الإنسان نفسه مقارنتين إلى عمر الأرض وإلى عمر الكون على ما يتصورون ؟ إن القول بالتحدد الشامل هو نتاج للغرور . والخلاصة أنه بينما يقوم القول بالتحدد العام على الانطلاق من العالم ككل ، فإن الإحاطة بذلك الكل أمر غير واقع وغير ميسور وقد يكون محالاً إلى الأبد . أليس من الغريب حديث أصحاب التحدد عن العالم وكأنهم يعرفون كل شىء فيه ؟ وكأن العالم ينبغى عليه أن يطيع حديثهم ويخضع لتصوراتهم ؟

٨ – هناك افتراض قائم من وراء القول بالتحدد العام ، وهو أن الكون كل منغلق. فما الرأى لو انطلقنا من الافتراض المضاد ، وهو أن الكون كل منفتح ومتجدد ؟

٩ – لا يهتم أصحاب التحدد إلا بالماضى ، لأنه هو مصدر عوامل التحدد ، ولكن الحاضر يكتسب فى الأمور الإنسانية أهمية عظمى ، لأن الحاضر يتكون فى كثير من جوانب النشاط الإنسانى ابتداء من الاختيار ، وهو فى هذه الحالة يُنشأ إنشاء ، وهذا الحاضر الإنسانى المنطلق من الاختيار يصبح غير محدد مسبقًا .

١٠– معنى النتيجة السابقة أن مضمون الفعل الإنسانى فى لحظة ما من لحظات الحاضر ليس ضروريًا أن يكون محدداً من قبل ، وبالتالى لا ينطبق عليه أحد معانى التحدد ونتائجه ، الذى هو : « عدم إمكان التصرف على نحو مختلف » ، لأن إنشاء الفعل على أساس من الاختيار بين بدائل يعنى إمكان التصرف على نحو وعلى نحو مختلف ، وبنفس القوة ، من حيث المبدأ .

١١- ليس كل علماء الفزياء يقولون بالتحدد الدقيق فى ميدان الطبيعة الصماء ذاتها، بل منهم من يقول بالاحتمال ومن يقول بالمصادفة ومن يقول بقيام نوع من الفوضى والاختلاط ، وخاصة فى ميدان الجزئيات الصغرى .

١٢- إن الخطأ الأساسى لأصحاب التحدد العام هو أنهم يقيسون الإنسان على الأشياء ، ويعتبرونه هو نفسه شيئًا ، وما يصدر عنه من أفعال إنما هو مجموعة من الحركات تحكمها نفس عوامل الطبيعة الصماء وقوانينها ، ويفترضون أن مجموع الأنشطة الصادرة من فرد إنسانى ما ، من أعظمها إلى أصغرها ، تترابط على هيئة علّية محكمة الحلقات من العلل والمعلولات المتتابعة ، بما يتضمن أن كل فعل إنسانى هو نتيجة ومحصلة لعوامل يمكن الوصول إليها نظريًا . وهذه النظرة تلغى على الفور إمكان المبادرة وإمكان الخلق وإمكان السلوك التلقائى الذى لاسابق عليه . والردود كثيرة على هذا الموقف بعامة وعلى أجزائه التفصيلية ، ولكن الرد العام الذى يتناسب مع سياقنا الحالى هو : كيف يمكن لأصحاب تطبيق مبدأ التحدد على الإنسان أن يثبتوا هذه الهيئة المترابطة من علاقات العلية والمعلولية فى كل حالة معينة رابطين لها مع مليارات الحالات والعوامل فى صدد كل فرد على حدة وفى صدد كل الأفراد ؟ ومرة أخرى يتضح لنا أن تعميم مبدأ التحدد على الإنسان هو قفزة فى المجهول وإدعاء بغير برهان معًا .

١٣- ومن جهة أخرى ، فإن القول بالتحدد قول نظرى مجرد ، والواجب أن يقترن به ما يؤيده من تناول متعين لحالات بعينها ، بحيث تكون ذات تعدد ينتج عنه إمكان التعميم التجريبى . (راجع دراستنا ، فى كتاب «تأسيس الحرية»، لكل من التأسيس التفكيرى والتأسيس اللغوى من حيث تناول ظاهرتين معينتين جوهريتين) .

١٤- ونختم هذه الانتقادات لموقف القول بالتحدد بالإشارة إلى أنه فى الواقع تصوير نظرى لنموذج بشرى يريد أصحابه تعميمه، فكأنهم يتحدثون عن أنفسهم هم .

(ب) ردود خاصة : فى طرائق التفسير :

١ – لا حظنا من قبل استخدام اصطلاحات من مثل « شروط » و« عوامل » و«قوى» وغيرها فى بيان عمل التحديد ، ومن الظاهر أن هذه الكلمات ليست محددة دائمًا بما فيه الكفاية ، ولا هى مما يبين بالفعل طريقة نفاذ عمل التحديد بحيث يظهر أمر معين دون أمر آخر . وسوف نلاحظ من جانبنا أن « الشرط» غير « المحدِّد» ، وهما غير الدافع وغير «المؤثر» و« الموجه » .

٢ – ليس من السهل ولا من الصحيح دائمًا استخدام مفهوم « العلة » فى تفسير السلوك الإنسانى ، وما يسمى عند أصحاب التحدد « بالعلة » قد لا يكون إلا « دافعًا » ، أى محركًا بين محركات وموجهات ، فضلاً عن إمكان أن يكون ناتجًا عن الاختيار هو ذاته . وسوف نرى من بعد ، فى مكانه ، أنه من الأفضل ، بوجه عام ، الحديث عن « الموجهات » لا عن « المحددات » .

٣ – حتى على فرض وجود أمور سابقة على الاختيار ، فإنها لا تكفى بذاتها لتفسير قيام اختيار معين . وسوف نعود من بعد إلى تناول مشكلة ما إذا كانت هناك « علل » للاختيار .

٤ – يسهل نقل التحدد من مستوى الطبيعة إلى مستوى الإنسان ، عبر المادية العامة ، إذا قلنا إن مصدر النشاط الإنسانى هو الدماغ ، والدماغ مادة هى الأعصاب والخلايا . ولكن الذهن ليس هو الدماغ ، إنما الدماغ هو البنية التحتية التى يظهر على أساسها الذهن وعملياته ومنتجاته ، والعلاقة بينهما ليست كالعلاقة بين الآلة الموسيقية والموسيقى ، بل بين الموسيقى والمتعة الجمالية (التى من عناصرها الفهم بالضرورة) . إن عمليات الذهن ومنتجاته تحتاج إلى خلايا الأعصاب لكى تقوم، ولكنها ليست هى ذاتها خلايا عصبية .

٥ – من جهة أخرى ، فإن الذهن ليس جهازًا سلبيًا ، يقوم بمحض تسجيل أمور واستقبال أخرى ، بل هو جهاز فاعل وخالق ، وقد أثبتنا ذلك عند الحديث،

فى كتاب «تأسيس الحرية» ، عن التفكير واللغة . والحق أن القول بالتحدد ينسف إيجابية الذهن ووجود «القدرة » عنده على الإنشاء والخلق .

٦ – ولو كان التحدد النفسى هو الصحيح ، إذن لما كان هناك مجال لقيام ظواهر المقاومة والمعارضة بأنواعها على مستوى أنشطة الذهن المختلفة ، من القدرة على مقاومة النوازع إلى رفض أمر ما . إن القدرة على مقاومة النوازع هى بذاتها دليل مضاد للتحدد النفسى .

٧ – إن السؤال الكبير هو : أين يقوم مبدأ تفسير الفعل ؟ هل هو فى داخل الإنسان أم فى خارجه ؟ وحين يكون فى داخل الإنسان : هل هو مما هو قائم من قبل ، أى فى الأمور السابقة ، أم هو مما يُنشأ إنشاء ويُخلق خلقًا؟ إن القول بالتحدد يقول بالمحددات القائمة خارج الإنسان ، وبتلك القائمة فى داخله ولكنها السابقة على الفعل والمؤدية إليه على نحو لا يقبل المقاومة ولا الإفلات . ولكننا نلاحظ أنه تقوم ، إلى جوار عوامل خارجية وأخرى داخلية سابقة على الفعل ، تقوم عوامل داخلية فى الذهن تُنشئ الفعل إنشاء، وفى مقدمتها القدرة على الاختيار التى سبق أن فصلنا القول فيها . وهذا الاختيار يؤكد عامل الابتدار وعامل التلقائية فى إنشاء الفعل، بحيث إنه لا يصح أن كل فعل إنسانى هو رد فعل ، بل بعضها مبتدر ومنشأ .

٨ – إن القول بالتحدد يتناقض مع وقائع شعورية يتفق عليها أغلب أفراد البشر، ومنها ظاهرة بذل الجهد التى تعنى فى الواقع محاولة مقاومة عوامل التحديد الموضوعية ، سواء أخارجية كانت أم داخلية ، وبلوغ الانتصار عليها أحيانًا، وأمثلة ذلك عديدة لا تحصى ، وتمتد من مقاومة العطش إلى الإسراع بالخطى إلى تحمل الجيش للحصار . ومن تلك الوقائع الشعورية أيضًا ظاهرة الإقناع والاقتناع، التى لا يمكن تصورها فى إطار التحدد والتحديد، لأن الإقناع يعنى محاولة تغيير حالة ذهنية مستقرة مزعوم أنها محددة،

وبالتالى نهائية، كما لا يمكن تصور الاقتناع إلا فى إطار الحرية. وهناك العديد من الوقائع الشعورية الأخرى التى تصب فى نفس المصب ، ومنها الندم والتوبة والتحول الدينى وغيرها .

(جـ) ردود بالنتائج :

١ - إن أقوى اعتراض بالنتائج على القول بالتحدد وأشهره وأبسطه ، هو ذلك الذى يقول إن الأخذ بالتحدد فى سائر ميادين الأنشطة الإنسانية يؤدى إلى أن تصبح المسئولية والجزاء بغير معنى ولا مبرر . فإذا كانت هناك عوامل سابقة تدفعنى دفعًا وبالضرورة إلى فعل فعل معين ، فلن أكون فى الحق مسئولاً عنه ، خيرًا كان أم شرًا ، وتتهدم هكذا مفاهيم المسئولية والثواب والعقاب . ولكننا نلاحظ أن سائر التجمعات الإنسانية تضع هذه المفاهيم فى مركز التنظيمات الاجتماعية . ومن الجهة المقابلة ، فلو كان التحدد هو الذى يحكم ميدان الأفعال الإنسانية، إذن لكان ممكنًا التنبؤ بالأفعال قبل وقوعها ، وكذلك التنبؤ بشتى التكوينات والاتجاهات والسمات الإنسانية وغيرها من المظاهر ، وذلك إلى حد تام أو إلى حد قريب ، ولكن الملاحظ بالفعل أن هذا التنبؤ غير قائم إلى أية درجة كانت ، وفى أى ميدان من ميادين النشاط ، اللهم إلا على سبيل الاحتمال وفى نطاق المجموعات الأكبر فالأكبر .

٢ - استكمالاً للحديث عن المسئولية والجزاء ، فإن الآخرين يفترضون أن المعتاد هو أن يكون الشخص ، بشروط معينة ، حرًا وليس محددًا مكرهًا ، وهذا الافتراض الاجتماعى الأساسى يمس سائر جوانب السلوك الاجتماعى ومفاهيمه الكبرى ، من مثل الشخص والكرامة والبرامج الاجتماعية وطبيعة الحياة السياسية وجدوى الأخلاق وحقيقة الاتفاق والاختلاف بين البشر ومغزى اختيار أهداف دون أهداف ، وغير ذلك .

٣ - يلاحظ أن افتراض الآخرين أننى حر هو رد على من قد يقول إن حجة

شعورى أننى حر ، وهى التى تعمل ضد خضوع الإنسان خضوعًا تامًا للتحدد الطبيعى ، هذه الحجة قد لا تكون كذلك ، لأن ذلك الشعور نفسه ربما كان توهمًا، وما نقوله الآن هو أن افتراض الآخرين حريتى يقوى إلى درجة عظيمة من حجة الشعور الذاتى بالحرية . ويبقى بعد ذلك أن إثبات وهم ذلك الشعور لا يقع على المدعى عليه بالتوهم بل على المدعى ، أى على أنصار التحدد المعمم .

٤ – ولو كان التحدد هو القانون العام ، إذن لما أصبح هناك معنى من اختيار أهداف دون أهداف ، ولا لمعارضة سياسية ، ولا لجهاد وطنى ، ولا لمحاولة الإقناع ، ولا لتعلم الجديد والتدرب على المستجد ، وغير ذلك مما شابه . وفى عصرنا الحالى ، فإن القول بالتحدد لن يدع مجالاً إلا بقبول الخضوع للسيطرة الغربية الحالية . ولن يستطيع أصحاب التحدد تفسير الظاهرة الحضارية الإنسانية ومظاهر التغيير والاختلاف . أو لم يكن يكفى الإنسان الأكل والشرب ؟

٥ – لو صح القول بالتحدد على الإنسان ، وأدركنا ذلك ، إذن لكانت الحياة الإنسانية حياة عبودية ، ولانتفى معنيا السعادة والشقاء ، ولكانت الحياة الإنسانية بؤسًا مقيمًا ، طالما أنها نتاج إجبارى للطبيعة لا يكون للإنسان دخل فى توجيهها وجهة دون أخرى .

سادسًا : اعتبارات لتأييد الحرية :

نقصد بالحرية هنا إمكان الاختيار قصداً وابتداء لا عن اضطرار . ونعتبر أن الأساس الأعظم للحرية الإنسانية هو مبدأ الإمكان ، الذى حاولنا البرهان من قبل على قيامه ، كما أن أولى دليلين على قيام الحرية الإنسانية على مستوى الذهن ، وهو هو المستوى التأسيسى لكل ما هو إنسانى ، هما قيام التفكير على الهيئة التى أشرنا إليها فى مكانه وقيام التعبير اللغوى بصفاته ، وهو ما فصلنا

الكلام فيه عند الحديث عن التأسيس التفكيرى والتأسيس اللغوى على التوالى .

ونضيف الآن عدداً من الاعتبارات التى تؤيد القول بالحرية الإنسانية ، بمعنى إمكان الاختيار والقدرة عليه ، وتدحض تعميم التحدد ليمتد إلى سائر مظاهر النشاط الذهنى الإنسانى، وبعضها يمكن أن يصل إلى مرتبة الحجج .

١ - الاختيار واقعة ذهنية داخلية ، وليست أمراً مفروضاً علىَّ من جهات خارجية، وحتى مع وجود ضغوط خارجية، فإنها تتحول إلى تصورات ذهنية وتصبح جزءاً من مجال المداولة الذهنية الداخلية الذى ينتهى بالاختيار . هذا الاختيار لا يخضع لمبدأ السببية ، وإلا لما كان اختياراً : فالسببية تحدد خطا واحداً من أ إلى ب ، أما الاختيار فإنه ينطلق من تعدد بدائل س وص و هـ ، لينتهى إلى انتقاء أحدها ، أو مركب منها ، انتقاء يتسم بالإنشاء والخلق . فليس للاختيار من «علة» ، ولو كانت له علة لأمكن التنبؤ به مقدماً ، إنما هو مبدأ أول وبداية مطلقة فى كل حالة على حدة . وسوف نرى من بعد أن هناك مؤثرات وموجهات للاختيار ، لأنه ، بالطبع ، لا يتم من فراغ ، ولكن هذه المؤثرات والموجهات ليست « محددات » للاختيار ، ولا هى « علل » له ، لأنها قد تكون ، بل هى عادة ما تكون ، متعارضة فيما بينها وغير متوافقة أو مختلفة على الأقل ، وعمل الاختيار يتم على الدقة فى إتباع بعضها دون البعض الآخر ، فيخرج عن التداول الذهنى حالة ذهنية جديدة منشأة إنشاء بغير ما علة لها ، بل تكون هى ذاتها مبدأ، وربما تصبح هى العلة لغيرها . الاختيار إذن إنشاء وخلق ، وهو مبدأ ، وهو لا يخضع للتحدد ولا علة له . وبالعودة إلى حديثنا عن التأسيسين التفكيرى واللغوى ، نستطيع أن نضيف أن البرهنة على هذا التكوين للاختيار تكون قد تمت نظراً وتطبيقاً ، لأن التفكير والتعبير اللغوى عملان واقعان ، وهما لا يتمان على أى وجه بغير الاختيار على نحو ما وصفناه .

٢ – حجة أن الاختيار ليس معلولاً لعلة حجة إيجابية ، وهناك حجة كبرى سلبية نقررها باختصار : إن دليل الحرية هو أن التنبؤ الدقيق بالسلوك الإنساني، الذى يقف من ورائه وفى أساسه الاختيار الذهنى ، لم يتم حتى الآن فى تجارب البشر ولا لمرة واحدة ، وذلك فى حالات البشر الأسوياء فى المواقف غير المصطنعة .

٣ – وهناك دليل شعورى ، وشعورك ، بأننا نقوم باختيارات عديدة نقررها تقريراً، حتى مع وجود ضغوط تدفعنا إلى ضدها . ولنا أن نسمى هذا الدليل بدليل الشعور بالحرية . ويقام ضده اعتراض قوى : وهو أن هذا الشعور قد يكون وهما بكل بساطة . والرد المختصر يقوم فى الأخذ بشهادة غالبية أعضاء الجماعة ، إن لم يكن جميعهم ، وهى التى تؤيد القول بشعور الحرية . إن الحياة الاجتماعية والتنظيم القانونى والسياسى والأخلاقى تقوم كلها على أساس أن سلوك الشخص البالغ العاقل هو سلوك عمدى وقصدى، وكل شخص يشعر أنه يمكنه أن يغير من سلوكه ، وكان يمكنه أن يفعل غير ما فعل .

٤ – كثير من مظاهر حياتنا الذهنية تفترض الحرية ، أى إمكان الاختيار المختلف، ومنها التردد والندم وعمليات التدبر والحساب والموازنة والانتظار قبل الانتهاء إلى اختيار معين .

٥ – سوف يكون من المستحيل على القائلين بالتحدد إرجاع كافة مظاهر السلوك البشرى، من أصغرها إلى أعظمها ، إلى علل سابقة تحددها تحديداً . ولو كان هذا صحيحًا لما كان لكثير من الأفعال الفردية والجماعية من معنى : فما جدوى الانتخابات السياسية فى هذه الحالة ؟ وما معنى المباريات الرياضية ؟ وهل سيكون للعب ذاته من معنى ؟ إن اللعب والإبداع الفنى دليلان على الحرية شأنهما شأن اختلاف بصمات أصابع كل شخص وكل

الأشخاص . ولو لم تكن الحرية لما أمكن تغيير الآراء والمعتقدات ولما كان إبداع الفكر الجديد . ثم ألا يرى القائلون بالتحدد البشرى أن المرء يكون غاضبًا ويكون على وشك التلفظ بألفاظ مبعثها الغضب ثم « يمسك نفسه » ؟ وكيف ستكون للتربية من قائمة إذا ابتدأنا بأنه لا نفع منها لأن المستقبل محدد ؟ وهل سيكون لمفاهيم « التخطيط » أو « توجيه الحياة » أو «الرسالة» أو «الجهاد » من معنى مع القول بالتحدد البشرى ؟ وإذا نظرت إلى التنظيم الرأسمالى الغربى كله ، وهو القائم على لعبة التفاعل بين العرض والطلب فى السوق ، لوجدته يفترض الحرية ، ولو كان التحدد هو القانون ، إذن لأمكن لأصحاب البنوك معرفة أوقات حدوث الأزمات لترتيب أمورهم على هذا الأساس ، ولأمكن تفادى الانهيارات العظمى المعروفة فى أسواق البورصات الغربية ، والتى سوف يأتى المستقبل بالكثير منها والأكثر .

٦ - أخيرًا ، وليس آخرًا ، وعودة إلى دليل الجهل السابق الإشارة إليه ، وقد رأينا أنه يمكن أن ينقلب ليصير حجة على التحدد بقدر ما قد يمكن أن يكون حجة له ، فعلى فرض أن التحدد هو قانون الكون والإنسان ، فإن الأفضل والأنفع أن نأخذ بمبدأ الحرية ، لأسباب واضحة ، أشرنا سريعًا إلى بعضها، وسنعود إليها من بعد فى مكانه .



الفصل الثالث

الحرية : من التحدد إلى الموجهات

لقد قام البرهان فى التأسيسات ، فى كتاب « تأسيس الحرية » ، على أن الحرية ممكنة وعلى أنها قائمة : ممكنة لتوافر الأسس الوجودية والحيوية والذهنية المتطلبة من أجل إمكان الحرية ، وقائمة بدليل ظاهرتى التفكير والتعبير اللغوى اللتين لا تفهمان إلا على أساس قيام الحرية فعلاً . فالحرية ممكنة وقائمة ، ولكن: إلى أى حد ؟ هذا هو السؤال العام الذى يوجه حديثنا الآن ، وقد سبق أن فصلناه فى سؤالين معًا :

(أ) هل سيعمم مبدأ التحدد على الإنسان ؟ وهو ما يمكن إعادة صياغته ليكون : ما هى ، فى الإنسان ، تلك الجوانب التى لا يمكن أن يطبق عليها مبدأ التحدد ، وما تلك القابلة لتطبيقه عليها ؟

(ب) هل سيخضع الاختيار الذهنى لمبدأ السببية ؟ فيكون خاضعًا هو الآخر للتحدد ؟

وسوف نجيب عن السؤال الأول فى « أولاً » مما يلى ، تحت عنوان : « التدرج فى التحدد » ، أما السؤال الثانى فإننا سوف نجيب عنه على مرحلتين : الأولى ، فى « ثانيًا » مما يلى ، بإثبات أن الاختيار الذهنى هو دائمًا مبدأ أول وليس معلولاً، ومع ذلك فإنه يتعرض لبعض « الموجهات » ، فنعرض ، فى المرحلة الثانية للإجابة ، « لموجهات الاختيار الإيجابية » ، فى فقرة « ثالثًا » ، ثم لموجهات الاختيار السلبية ، أى « للحدود والقيود والعوائق » ، فى « رابعًا » .

أولاً : التدرج فى التحدد :

التحدد والضرورة وجهان لعملة واحدة : فالتحدد هو الوجه الإنسانى المعرفى

المقابل للضرورة الطبيعية القائمة فى الأشياء على نحو مباطن ، وحين تكون هناك ضرورة يمكن أن يظهر فى مقابلها ، على مستوى المعرفة الإنسانية ، إدراك بتحدد الأحداث والأشياء والسمات والعلاقات ، أى إدراكنا أنها سوف تتم على نحو لازم إذا توفرت لها شروطها المعينة ، وهذا نفسه هو ما يسمح بالتنبؤ ، بل هو قلب التنبؤ ، بحيث إننا نستطيع أن نقول إن التنبؤ هو أهم معلم من معالم التحدد وأبرز نتيجة له ، فلا تنبؤ بغير تحدد ، وإذا تم التحدد ظهر التنبؤ أو أصبح ممكنًا . وفى ظل التحدد تصبح الظواهر مما لا يمكن دفعه ولا تعديله ، وتتم بغير استثناء ، وعلى نحو مستقل تمامًا عن تدخل أية قوى خارجية .

وينطبق هذا الحال أتم انطباق على عالم المادة غير الحية حيث تسود الضرورة على نحو مطلق ، وحيث نستطيع الحديث ، على مستوى المعرفة الإنسانية، عن تحدد المادة ، وذلك بقدر ما نستطيع الوصول إليه من معارف عن كافة عناصر الموقف المعين وعوامله وظروفه، وهو ما يعنى أنه قد تكون هناك ضرورة ولكنها لا تظهر معرفيًا على هيئة تحدد ، لا لشىء إلا لقصور معرفتنا نحن، وليس لعدم قيام ضرورة موضوعية بذاتها . ويتجلى هذا القصور المعرفى ، وهو قد يكون كميًا ، أى ناتجًا عن عدم اكتمال معارفنا ، ولكنه قد يكون كيفيًا كذلك، أى ناتجًا عن طبيعة جهازنا العصبى نفسه ، نقول يتجلى هذا القصور المعرفى فى أن معرفتنا بالتكوينات الكبرى أكثر تحددًا من معرفتنا بتلك الصغرى، حتى الوصول إلى حدث واحد أو شىء مفرد . وهذا الموقف هو الذى يمكننا من إدخال الحديث الذى يظهر أخيرًا عن « الفوضى » ، وبالتالى عدم إمكان التحديد الدقيق ، الذى يلاحظ فى أحداث نشاط شىء صغير ما ، وليكن مثلاً ريشة معدنية رقيقة تخضع لضربة ما بقوة معينة فى مكان معين عليها، ولا يستطيع العلماء التنبؤ بما ستؤول إليه حركات اهتزازاتها ، فيقولون عن تذبذبها إنه علامة « فوضى » أو « اختلاط » ، نقول إن الموقف الذى وصفناه فى السطور

السابقة يسمح بإدخال مثل هذا الحديث فى دائرة الكلام عن التحدد بوجه عام : فهذه «الفوضى» قد يعود قسم كبير من « إدراكنا » لها إلى قدراتنا نحن ، كما أن درجة التحدد لحركات تلك الريشة تزداد بغير شك إذا وضعناها تحت ظروف معينة جداً ولمدد طويلة وأطول . ومن الظاهر أننا نستخدم هنا ، على وجه ما ، الحجة التى أطلقنا عليها فى الفصل السابق اسم « دليل الجهل » ، ولكن على حين أن حديثنا عنها هناك كان فى إطار استخدام أصحاب القول بالتحدد الشامل للمادة والأحياء والإنسان جميعًا، فإننا هنا نستخدمها فى إطار قبول التحدد الشامل ، من حيث المبدأ ، فى ميدان المادة وحدها ، وذلك لأننا ننطلق من مسلمة ، أشرنا إليها فى « التأسيس » ، هى أن الضرورة تحكم المادة تمامًا ، وأما ما لا نستطيع الوصول إليه من جوانبها فإننا نسميه بأسماء متعددة ، منها المصادفة واللاتحدد والفوضى وغيرها ، بينما هذا كله ينبغى أن يكون مسئولاً عنه إدراكنا نحن ، وليس عدم قيام الضرورة فى المادة .

ومن الواجب أن نسارع هنا، فى هذا الموضع، إلى الإجابة عن هذا السؤال: لم لا نتصور الحرية للأشياء المادية ولأحداثها ؟ ولم نرى أنها خاضعة تمامًا لحكم الضرورة الطبيعية ، فينبغى ، إذن ، نظريًا ، أن تكون قابلة للتحدد التام ، وفى إطار قدرات الدماغ الإنسانية على الإدراك ؟ إن السبب ، فى كلمة واحدة ، هو غياب القدرة على التوجيه الذاتى عند الجمادات ، وهى القدرة التى تصل إلى أقصاها فى نشاط الذهن الإنسانى الذى يتسم بالوعى، والقادر على الاختيار والرفض والتوقف عن التفضيل على مستوى الذهن ، وعلى توجيه السلوك، بالتالى ، توجيهًا قصديًا فى عالم الأفعال . وفى المقابل، فإن ما يسود عالم الجماد هو القصور الذاتى ، وهو المقابل للتوجيه الذاتى .

إن ما لا نستطيع الوصول إلى تحديده على الدقة ، نضعه على مستوى «الاحتمال» ، ولكن الاحتمال لا يعمل إلا فى إطار التحدد النسبى ، وخاصة فى

إطار ما يمكن تسميته « بالتحدد الإحصائى» ، وهو ذلك الذى يتحقق بدرجات أكبر كلما اتسع المدى الكمى للمجموعة موضع الملاحظة، وكلما اتسع المجال أمام معارفنا دقة وتفصيلاً .

نخرج مما سبق للتو بأن هناك تدرجًا فى التحدد ، أى فى إدراكنا لمدى الضرورة فى ميدان المادة ذاتها . ولكننا نقصد باصطلاح « التدرج فى التحدد » أمرًا أعم : ذلك أن حكم الضرورة يتدرج باتجاه المرونة وعدم الانطباق من المادة إلى الكائنات الحية إلى الإنسان، وفى داخل الإنسان نفس مما هو متصل مباشرة بجسمه إلى ما هو متصل مباشرة بذهنه ، بل إن هناك ، فى داخل نشاط الذهن نفسه تدرجًا فى حكم الضرورة مما يتصل مباشرة بالعمليات الكيميائية والفيزيائية لخلايا الجهاز العصبى إلى ما هو أبعد عنها وأبعد ، ومما هو يتصل بالتفكير المنطقى إلى التفكير الإبداعى ، ومن تتبُّع تسلسل التصورات والأفكار العقلية إلى الخيال الحر تمامًا . هذا التدرج فى حكم الضرورة يقابله تدرج مقابل فى معرفتنا بتلك الضرورة الطبيعية ، أى فى علمنا بمدى لزوم أحداث وتكوينات معينة بدءًا من توافر شروطها المعينة ، وإمكان تنبؤنا بظهور ما قد تحدد . إن هذا كله يعنى أن هناك تدرجًا فى علمنا بلزوم ما يحدث ، وفى إمكان أن نتنبأ بحدوثه .

ما هى الأسس التى يقوم عليها هذا القول بالتدرج فى الضرورة وفى التحدد؟ لنقل أولاً إن معيار التدرج فى التحدد هو التدرج فى الإمكان ، فكما أن أساس التحدد (المعرفى) هو الضرورة (الطبيعية ومن ثم الموضوعية) ، فإن أساس الابتعاد المتدرج عن حكم الضرورة اللازمة هو زيادة درجة الإمكان درجة بعد درجة . وكلما زادت درجة الضرورة زادت درجة التحدد، وكلما زادت درجة الإمكان زادت درجة اللاتحدد ، أى المصادفة (للمادة) والحرية (للإنسان) . ويسمح لنا هذا التقرير بأن نقول إن هناك تدرجًا فى التحدد من جهة، وتدرجًا مقابلاً فى اللاتحدد من جهة مقابلة، وكأن هناك طريقًا هابطًا وآخر صاعدًا يتوازيان .

هذا أساس أول للتدرج ، أساس الإمكان . وهناك أساس آخر ينتج بديهيًا عن طرفى الخط ، وهما المادة من جهة والإنسان فى ذهنه من جهة أخرى : ذلك أن الحضور المادى المكثف يؤدى إلى تحدد أقوى ، والحضور غير المادى ، أى نتائج نشاط الذهن ، يؤدى إلى تحدد أقل وأقل وإلى حرية أكبر وأكبر بالتالى . ويظهر هذا حتى مع أمثلة عادية من الحياة اليومية : فبناء الهرم الأكبر يزداد فيه التحدد إلى درجة عظيمة ، بينما حركات الراقص يزداد فيها اللاتحدد إلى درجة مقابلة ، والصفحة المكتوب عليها تقل حريتك بإزاء استخدامها قلة عظيمة بينما تزداد حريتك مع استخدام الصفحة البيضاء تمامًا، أخيرًا فإن الرجل ذا المواقف المعروفة من قبل أقل حرية بكثير من رجل لم يعرف عنه اتخاذ موقف .

ويمكن أن نجد صدى لهذا الأساس فى القول بأننا نكون أمام المتعين أقل حرية وأكثر تحديدًا منا أمام غير المتعين ، ولهذا فإننا أقل حرية بإزاء العالم وأكثر حرية بإزاء البشر ، وأكثر وأكثر بإزاء ذواتنا ، كما أننا أقل حرية بإزاء الماضى وأكثر حرية بإزاء المستقبل الذى لم يتعين بعد .

ثم لنقل إن تغير كائنات الطبيعة وتغير الظروف بأنواعها ودخول مُعامل الزمان فى تشكيل الأحداث ، كل هذا يسمح بتدرج فى مدى التحدد ، كما يسمح به أيضًا اختلاف موضوع التحدد ، ما بين أحداث وأشياء وصفات وعلاقات وتسلسلات . ونكتفى بهذا التقرير هنا .

ولا بد للنظرية التى ستتناول موضوع التحدد بذاته (بينما نحن هنا نتناوله من حيث علاقته بموضوعنا الذى هو الحرية) من أن تعرض لأنواع له ولدرجات، ولا نستطيع فى هذا المقام إلا إثبات بعض المعالم المتصلة بهذا الأمر وحسب .

ويبدو أنه من الضرورى الاعتراف بأن التحدد الطبيعي المتصل بأشياء العالم غير الحى (وفيه هو نفسه درجات) هو غير التحدد المتصل بالكائنات الحية، وهما معًا غير التحدد الذى يمكن أن نلمحه فى نشاط الذهن الإنسانى بأوسع معانى

هذا التعبير ، أى من رمشة العين عند اقتراب جسم غريب منها إلى اختيار لفظة بدل لفظة فى قصيدة شعرية . من جهة أخرى ، فلا بد من تدبر إمكان التأثيرات غير الموْعِىّ بها على توجيه السلوك الإنسانى ، كمن يختار زوجته على صورة أمه دون أن يعى ، فيكون لدينا فى التحدد ما يتم فى اللاوعى ومقابله . ثم إننا سنرى أن علينا أن نتدرج فى الكلام على موجهات النشاط الإنسانى من العلل إلى الدوافع إلى المؤثرات وغيرها ، وربما أمكن لمن يريد أن يجد اختلافًا نوعيًا بين ما هو غريزى وما هو مكتسب من موجهات السلوك ، تمامًا كما أن هناك اختلافًا بين تحديد وراثى وتحديد بيئى وتحديد ناتج عما هو مكتسب للجماعة أو للفرد .

أما من حيث الدرجات ، فإنه يمكن أن نتصور التحدد العام أو الكامل وذلك الناقص، والتحدد المطلق وذلك النسبى، مع الانتباه إلى اختلاف الدرجة بحسب موضوع التحدد . وإذا أخذنا الجسم الإنسانى مثلاً ، فربما تظهر دراسات الفسيولوجيا درجات فى خضوع الأجهزة الجسمية المختلفة للتحدد ، وما هى الأجهزة الحيوية التى يتدخل فيها التأثير الذهنى أكثر من غيرها (لدينا حالة جهاز الهضم الذى تؤثر عليه حالات الذهن أكثر من غيره فيما يبدو)، سواء التأثير الذهنى غير المقصود أو ذلك المقصود المنتبه إليه . وبعد كل شىء، فلا ينبغى أن ننسى أن هناك اعتمادات متبادلة بين كل الأشياء .

أخيرًا ، فإننا ينبغى أن ننتبه إلى نوعية عوامل التحدد من حيث تقسيمها إلى عوامل خارجية ، من البيئة أو من العالم ، وعوامل داخلية فى الإنسان ، وهذه بدورها تردُّ إلى عوامل جسمية وعضوية وعوامل ذهنية . والحق أن الفرد الإنسانى يمكن أن ينظر إليه كشىء ، وذلك من حيث خضوعه لعوامل التأثير الطبيعية من مثل أشعة الشمس وغيرها ، ولكنه أيضًا ذات ، من حيث علاقته مع نفسه ومع أقرانه ، والإنسان كشىء موضوع لتحدد أعلى ، وهو كذات موضوع لتحدد أدنى وأدنى . وفى حياتنا اليومية نلاحظ أن هناك أفعالاً يسهل القيام بها

(تحديد ضعيف) وأخرى صعبة بعض الشيء (تحديد أعلى) وثالثة مستحيلة (تحديد تام بالسلب) ، وهو ما يمكن تطبيقه على حالة المشى والجرى بسرعات مختلفة .

إن نتيجة الصفحات السابقة هى أن الجسم الإنسانى يبدو قابلاً للتحدد أكثر من قبول الذهن له ، وهذا وذاك بدرجات ، بدءًا مما هو خاضع تمامًا لحكم الضرورة ، كحاجة الخلايا إلى الأكسچين ، وإنتهاء بما هو ناء تمامًا عن التحدد، وهو حال القدرة الذهنية على الاختيار بين بدائل . والأساسان الكبيران لهذا التصنيف، ولتفرعاته ، هو مدى المادية من جهة ومدى الإمكان من جهة أخرى، حيث الأكثر مادية والأقل قابلية للإمكان هو الخاضع للدرجة الأعلى من التحدد . ولعل أعظم نتائج هذا هو التأكيد على أن الإنسان خاضع للتحدد من جوانب فيه، وقادر على الحرية من جوانب أخرى، مع التنبيه إلى أن الإنسان كل واحد ، وليس « خليطًا » أو « نتاجًا » مصطنعًا من هذا وذاك ، بل هو هذا وذاك معًا وبشكل متفاعل وكلى .

إن حالة الإنسان فريدة حقًا فى نوعها . نعم ، إن الفرد الإنسانى جسم ، وهو من هذه الناحية شىء ، ويخضع لشتى التفاعلات الطبيعية والكيميائية مثله كمثل بقية الأشياء ، ولكنه أيضًا كائن حى ، أو قل صراحة : هو « حيوان » ، أى ذو حياة ، ولكنه شىء وحيوان جزئيًا وليس كليًا ، وأحيانًا وليس دائمًا ، فهو يستطيع الانتصار على الجاذبية الأرضية التى يخضع لها كل «شىء» آخر فى العالم، وهو يستطيع لجم دوافعه العضوية بأنواعها، باستثناء ما يتصل منها بوظائف الإبقاء على الحياة . وعلى خلاف الحيوان ، فإن الفرد الإنسانى ليس مجرد حزمة من النزعات والحاجات والدوافع تتصرف به كما تشاء وتوجهه بإلزام، فإذا كان الحيوان يخضع بالكامل لنزعاته العضوية ، فإن الإنسان يستطيع مغالبتها وتأجيل إشباعها، رغم إمكان الإشباع الفورى لها دون عائق .

إن الإنسان يستطيع مقاومة ميوله المتصلة بتكوينه العضوى، وليس كذلك الحيوان الذى كأنه يأتمر بأمرها ولا يعيش إلا لإرضائها . بل إن الإنسان ليُدخل على دوافعه وحاجاته من التعديل والتأجيل والإبدال وتغيير طرائق الإشباع ما يجعلها تغير من مظاهرها إلى درجة كبيرة . إن معجزة الكائن البشرى الكبرى هى ظهور «الذهن» عنده فى مقابل شتى مظاهر الحياة العضوية الحيوانية المتمثلة فى نشاط الجسم الحى . وإن تحريك الذهن للجسم لهو أعجوبة من الأعاجيب، وهى تظهر فى الأفعال العليا التى تتطلب جهداً ودقة خاصين ، من مثل الرقص واستخدام الأصابع فى العزف الموسيقى وما شابه . وبعد هذا كله يمكننا أن نقول إن الإنسان هو من الطبيعة وخارج عنها معًا ، وهذا هو مكمن تفرده الحقيقى، وهو أيضًا علة عدم خضوعه للتحدد الطبيعى الذى تخضع له أشياء العالم، وعلة عدم خضوعه، فى نشاطه الذهنى، لمبدأ العلية الطبيعية، وعلة كونه، ليس جسمًا يتحرك ويحرك، بل فاعلاً يختار ويتجه ويقصد . لقد أشرنا ، فى القسم السابق ، إلى خطأ أصحاب القول بالتحدد الشامل الذى يقوم فى تسويتهم الإنسان بالشىء ، والعلل عندهم هى فى النهاية حركات مادية، وحين يظهر لنا الآن أن الإنسان ليس «شيئًا» ، كبقية الأشياء ، يتراجع إمكان خضوعه للعلل خضوع الأشياء لها تراجعًا عظيمًا ، لأن الإنسان ليس مجرد جسم ، أى شىء ، بل هو جسم حى مجهز بهذا الجهاز العجيب : الذهن ، وهو القادر على قلب كل الموازين، أو كثير منها على الأقل .

إن القول المتطرف بالتحدد الشامل ينكر ، فى النهاية، وجود الذهن بمسمياته المختلفة (نفس ، روح ، عقل ...) ، ويرى أن الأفكار هى مجرد حركات فى مادة الدماغ ، ولكننا رأينا ، فى كتاب « تأسيس الحرية » عند دراسة التوجيه الذاتى وما يتبعه، أن الذهن هو فاعل فعل الاختيار، فهو أصله ومنتجه، أو قل : الذهن هو علة الاختيار بمعنى أنه مصدره . وتدلنا التجربة الشعورية، القادر عليها كل

أحد بين البشر مكتملى النمو ، على أن نشاط الذهن فى الاختيار هو نقطة انطلاق قائمة بذاتها، فالاختيار هو بداية لما بعده ، وهو علة لما يأتى بعده ، ولكنه هو ذاته لا علة له .

وإذا كان أصحاب التحدد الشامل ينطلقون من مسلمة ضمنية تقول بأنه لا توجد بداية بذاتها وإنما كل أمر مرتبط بأمر سابق عليه ، وهو « علته » ، فإننا نرى أن خطأهم الجوهرى ، وهو تسوية الإنسان بالأشياء ، هو مصدر هذا الموقف من جانبهم ، لأنهم لا يريدون إدراك الفرق النوعى بين الكائن الإنسانى والشيء الطبيعى ، كما أن دراستنا للاختيار، على نحو ما ألمحنا من قبل وما سوف نفصل فيه من مكانه من بعد، تدل على أمرين :

(أ) نعم ، هناك قبل الاختيار عناصر للموقف الذهنى، ونحن نقول إنه لا اختيار من فراغ ، ولكن العامل الحاسم والجديد والإنسانى حقًا هو الانتقاء والحسم والأخذ بأحد البدائل ، أو قل هو « قرار » الاختيار ، أو القرار بالاختيار ، وهو خلق تام .

(ب) ومهما يكن من تأثير عناصر الموقف الذهنى على توجيه الاختيار، فإنها لا ترقى إلى أن تكون « عللاً » له ، بل هى على الأكثر موجهات له وحسب، ويمكن تصور إمكان نقضها والقفز فوقها وإهمالها فى أية لحظة من لحظات فعل الاختيار الذهنى . فإذا جمعنا أن الاختيار خلق تام وأنه بغير علة بالمعنى الدقيق ، وضح لنا معنى ما قلناه آنفًا من أن الاختيار هو نقطة بداية مطلقة ، وأنه يمكن تصور بداية تبدأ مع ذاتها إن أمكن استعمال هذا التعبير . وحين ننكر هكذا سلسلة الحلقات العلية ، يخرج فعل الاختيار عن مجال التحدد .

إن هذا الذى سلف يعنى أن تفسير معظم النشاط الذهنى، ومعظم عمل الذهن اختيارات فى الحق ، هذا التفسير لا يقوم فى أمور خارجة على الكائن الإنسانى، بل فى اعتبارات وأجهزة وأفعال قائمة فى داخله، وبعض هذه الأفعال

يُنشأ إنشاء ويُخلق خلقًا ، كما هو الحال مع فعل الاختيار الذهنى . ومن جهة أخرى ، فإنه من العبث تعميم دعوى التحدد، بمعنى وجود عوامل محددة سابقة على الفعل تدفع إليه دفعًا ضروريًا وتجعل ظهوره أمرًا لازمًا، لتشمل كل ما فى الإنسان . فحتى إذا أظهرنا ذهنًا متفتحًا أمام إمكان تطبيق نوع من التحدد العالى فيما يخص عمل الجسم الإنسانى وتأثير الوراثة فيه ، مع استبعاد تدخلات مقصودة علاجية تالية ، وأظهرنا اهتمامًا بما يقال هذه الأيام عن كون «الجينات» الوراثية « مبرمجة» ، أى حاملة كل منها لبرنامج يتطور خلال عمر الكائن الإنسانى وقد لا تظهر آثاره إلا بعد مرور عقود من حياته، حتى إذا فعلنا هذا فإنه سيكون من العبث أن نعمم دعوى التحدد على كل شىء فى نشاط الإنسان، وأن نقول، مثلاً ، إن حركة القلم الذى أكتب به الآن محددة من قبل، وكذلك انتقائى للورق وحركات إصبعى هذه ودفعى بيدى اليسرى للورقة حتى يتناسب وضعها مع حركات الأصابع والقلم فوق السطور... إلى غير ذلك ، وأن هذا كله كان لا بد أن يكون على ما هو عليه بالضبط بغير أى اختلال . إن دعوى التحدد العام تقول عمليًا إن شأن الكائن الإنسانى هو كشأن خشبة تتدافعها الأمواج ، وهو سخف شديد ، وتكذبه تجربتنا الشعورية بالقدرة على الاختيار ، ويكذبه مرأى خشبة وإنسان فوق سطح ماء البحر .

نعم ، لو نظرنا إلى تاريخ حياة أى شخص إنسانى بكل تفاصيله ، فلربما نستطيع التوصل إلى أن خطوطها الكبرى، وخاصة فيما يتصل بنشاطه الجسمى الخالص ، قد أثرت عليها عوامل وعلل يمكن تعيينها وبيان كيفية عملها حتى وصلت به إلى نتائج معينة، ومنها عوامل داخلية وأخرى خارجية وثالثة مكتسبة باختيار الشخص نفسه . هذه هى النظرة البعدية، وفيها يظهر إمكان العثور على الخطوط العلية التى أدت إلى النتيجة النهائية . ولكن النظر إلى نقطة الوصول هذه شىء والنظر ابتداء من نقطة البداية شىء آخر : فمن هذا المنظور الأخير

يكون كل شيء مفتوحًا وغير محدد ، أو يكاد . إن ظهور انطباق «نموذج» و«نمط» على حياة شخص إنساني أمر لا يتم إلا «بعديًا» ، أما عند نقطة الانطلاق فلا نموذج ولا نمط معينين ، وكل الإمكانات تكون مفتوحة ، أو تكاد . (نقول «تكاد» تحفظًا على العوامل الوراثية الحاكمة وعلى ضرورات نشاط الكائن الحي وعلى ضرورة نهاية حياته بالموت) .

وقد يقال لنا : أليس من المستطاع ، ابتداء من معرفة شتى خصائص تكوين شخص إنساني ما وشتى العوامل المؤثرة على جسمه وعلى خلقه وما شابه، أن نصل إلى التنبؤ بسلوكه في موقف معين؟ ونقول ، بإيجاز شديد، إن هذا التنبؤ يظل في إطار الممكن ولا يدخل في إطار الضروري، الذي هو شأن التنبؤ الطبيعي بمعناه الدقيق، بحيث إنه قد يتحقق أو لا يتحقق بالكلية، وقد يتحقق جزئيًا، وقد يتحقق بعد مرور بعض الوقت، وحتى حين يتحقق فإنه، أي التنبؤ، يكون في صياغة عامة لا تحدد التفاصيل الدقيقة، بينما التحديد الدقيق هو شأن التنبؤ الطبيعي. وعلى هذا نكون ، في هذه الحالة، أمام توقعات ممكنة لا غير، وليس أمام تنبؤ بالمعنى الدقيق، وهو الذي يفترض التحدد وينتج عنه ويدل عليه. وقل مثل هذا في حركات الجيوش والمجتمعات والحضارات وكل ما هو إنساني بوجه عام .

إن الموقف العدل هو القول بأن النشاط البشري تساهم في تعيينه تعينًا مخصوصًا العديد من العوامل، ومنها ما هو عليٌّ ومحدِّد، ومنها ما هو ناشئ عن اختيار وقرار، ومن المحدَّد ما هو محدَّد خارجيًا وما هو محدَّد داخليًا ، ثم تتدخل ظروف عرضية لا نعلم بها إلا عند حدوثها . لقد ضربنا ، منذ قليل، مثالاً بحركات الإصبع والقلم فوق الورق، ولنضرب الآن مثل عمل شخص ما طوال يوم كامل، أو مثل عمل صاحب هذه السطور حول موضوع الحرية، والذي بدأ فيه منذ شهر نوفمبر ١٩٨٩م، أو مثل أية عملية ضخمة، بدرجة أو أخرى، تمتد عبر

وقت طويل نسبيًا : فإذا كان من الممكن تعيين عوامل محددة خاصة أو موجهة عامة ، بدرجات وأنواع مختلفة ، من مثل التركيب الجسمي والشخصية وحاجات الجسم إلى الأكسچين والغذاء وغيره ، والتكوين الذهني السابق وما شابه ، والظروف الخارجية المؤثرة بأنواعها، إذا كان من الممكن، افتراضًا، تعيين هذه العوامل، فإنه يبقى من بعد ذلك فضاء ضخم يتحرك فيه اختيارى أنا وقرارى أنا، ويتدخل فيه، من غير شك، ضعفي وقوتي وعزيمتي وشعورى بالإحباط وأملي ويأسي وغير ذلك . ومرة أخرى، فإن تجربتنا الشعورية من جهة ، والنظر في حالات محددة من النشاط الإنساني من جهة أخرى، يدلان على أن من يتحدثون عن التحدد التام مطبقًا على الإنسان إنما يتكلمون في الهواء، وعبث ما ينطقون به، وربما يكذِّب نطقُهم ذاته مذهبهم الذى يعلنون. نعم ، هناك ، كما أشرنا، عوامل تحديدية ، من مثل الخصائص الوراثية (ولنفترض أنه لا يمكن تعديلها على أى نحو) وضرورات الكائن الحي وضرورة الموت، ولكنها ليست كل شيء، وفي العادة فإنها ليست أهم شيء، والأهم يأتي من غيرها، من الاكتساب ومن الظروف ومن الموجهات ومن الاختيار .

لقد أشرنا مرارًا إلى أن من أخطاء أصحاب القول بالتحدد العام تسويتهم بين الكائن الإنساني والشيء ، ويظهر الآن بوضوح خطأ ثان ليس بأقل أهمية من الأول : وهو أنهم يرجعون الذهن في الإنسان إلى جسمه، وهو ما يظهر من اختزالهم نشاط الذهن إلى العمليات العصبية في الدماغ . ولكن الذهن ليس هو الدماغ، وإن كان الدماغ مركز نشاطه . إن الفرق بين الجسم ، من حيث هو جسم وحسب، والذهن، هو أنه على حين أن الخشبة على الماء تخضع تمامًا، بحسب طبيعة تكوينها، لنتائج علاقات القوى المؤثرة عليها من خارجها، فإن الكائن الإنساني الحي الواعي، بذهنه، يستطيع مقاومة عوامل التأثير والتوجيه والضغط، بل وعوامل التحديد ذاتها، حيث محاولة الهرب من الموت ومن

الشيخوخة ومن المرض ومن «المصير» تشغل بال الكائنات الإنسانية منذ أقدم الوثائق . وهنا تظهر أمامنا سمة مميزة للكائن الإنسانى : أنه يدرك مصادر التوجيه ولكنه قد يحاول التحرر منها ، وقد ينجح وقد يفشل ، ولكنه يحاول ، وهكذا تصبح ظاهرة « التحرر » الظاهرة المركزية فى النشاط الإنسانى العالى ، وتنتزع مكان الصدارة ، أحيانًا، من فكرة « الحرية » ذاتها .

لقد قلنا من قبل إن هناك تدرجًا فى اللاتحدد يقابل التدرج فى التحدد . فإذا كان الاختيار حرية تامة ، فإن أفعالاً ذهنية أخرى تتداخل فيها الحرية والتحدد بدرجات ، من الخيال إلى الاستنباط الرياضى، كما تقل درجة اللاتحدد مع الأنشطة الجسمية حتى نصل إلى ما هو محدد مطلقًا فى الأنشطة الحيوية للخلايا . إننا لسنا محددين طوال الوقت ولا من كل الجوانب ، ولسنا أحرارًا فى كل شىء وفى كل ظرف ، ولكننا نكون أحرارًا (ونستخدم هذه الصفة هنا للدلالة على الحرية على مستوى الذهن وحده الذى يختص هذا القسم من دراستنا بتناوله) أحيانًا وبعض الوقت، كما أننا محددين، بأجسامنا خاصة، أحيانًا ومن بعض الجوانب . وحتى فى حياتنا الذهنية ، فإننا نختار انطلاقًا أحيانًا، ولكننا نقلد ونتبع ونطيع فى أحيان أخرى .

ويمكن أن نعبر عن المعنى السابق بقولنا إن الحرية ممكنة للكائن الإنسانى، ولكنها كالهامش على الصفحة ، يتسع حينًا ويضيق أحيانًا، ولا يحتل الصفحة كلها أبدًا . نحن محددون بقدر ، وأحرار بقدر . وقد ضربنا من قبل مثلاً بالجرى، فنحن نستطيع الجرى، ولكن إلى سرعة معينة لا يستطيع هذا الفرد أو ذاك تعديها لعوامل تخص كل منهما، كما أن هناك سرعة معينة لا يستطيع تعديها بطل الأبطال نفسه . وإذا كنا نستطيع أن نقفز ، إلا أننا ، بأجسامنا ذاتها، لا نستطيع أن نطير . وفى أفعالنا ، هناك منها ما هو مبادرة مطلقة ، ولكن منها أيضًا ما هو مجرد رد فعل ، وما هو فعل نمطى ناتج عن العادة والاتباع .

إن التحدد هو الأساس فى نشاط الجسم الإنسانى، والحرية هنا هى كالهامش الضيق ، وقد يتسع أحيانًا كما فى حركات الراقص ، وقد ينعدم أحيانًا أخرى، وهذا الهامش يشمل الفرعيات أكثر مما يتصل بالأساسيات فيما يخص النشاط الجسمى ، فقد أستطيع تحريك أعضائى الخارجية فى أحيان كثيرة، ولكن ليس فى كل الأحيان ، بينما لا حكم لى على حركة المعدة والأمعاء (إذا وضعنا جانبًا أى تدخل بالدواء أو غيره) . إن مصدر التحديد هنا هو الطبيعة الداخلية للتكوين الحى من حيث هو جسم ، ثم تأتى البيئة المحيطة لتكون مصدرًا لتحديد آخر ، كما هو الحال مع أشعة الشمس والحرارة ونوعية الهواء وما شابه. وفى المقابل ، فإن وعينا بذاتنا يدلنا على أننا أحرار فى الإتيان بالعديد من الأفعال . نعم إن الإنسان لقادر ، ولكنه ، كذلك ، متناه وضعيف ، وهو محدد بقدر ما هو ضعيف ، وحر بقدر ما هو قوى قادر فاعل مبادر . وهكذا، فإن سائر أفعالنا ليست مبادرات كلها ، بل كثيرًا ما ننشط بدءًا من محدد حيوى أو دافع غريزى أو رد فعل منعكس . إن أجسامنا تخضع لقوانين الطبيعة شأنها شأن بقية الأجسام ، ولكن الذهن الإنسانى قادر على شىء من المقاومة ومن التأجيل ومن التحوير ومن الهرب فى النهاية من تلك القوانين (كما فى حالة صنع الآلات التى تطير فى الهواء رغم قانون الجاذبية الأرضية) .

وإذا جئنا إلى حياتنا اليومية ، وجدنا هامش الحرية يزيد أو يقل تبعًا للعديد من العوامل ، ولكنه لا يظل قائمًا على وتيرة واحدة مطلقًا : فأنا أكثر حرية فى منزلى منى فى الشارع، وفى السير على قدمى منى قائدًا لسيارة ، وفى لقاء الأصدقاء منى فى نشاط العمل المهنى، وهكذا . وقد أشرنا ، للتو ، إلى أن الذهن نفسه ليس حرًا حرية تامة فى كل وقت، ولا على نحو متساو، وسنعود إلى هذا الموضوع حين نتحدث عن « الموجهات » وعن « الحدود والقيود والعوائق» التى ترد على الاختيار الذهنى . والجسم ذاته ينطبق عليه نفس الأمر، وإن كان إلى

درجة أقل : فليس الجسم عند الوليد وعند الشيخ فى قدرة جسم الشاب المكتمل على التصرف ، وقد يخضع الجسم والذهن معًا لعمليات التشريط المقصود أو غير المقصود ، فيصبحان أقرب ما يكونان إلى التحديد . إن أفعالنا تتنوع ما بين الخلق والمبادرة والتقليد ورد الفعل المنعكس ، وبين ما نعيه منها من حيث مصادره وما نفعله تحت تأثير مؤثرات لا نعيها . ومرة أخرى، نرى أن درجة الحرية تتوازى اطرادًا مع درجة الوعى ودرجة الخلق ودرجة المبادرة (فى مقابل الخضوع) ودرجة الفعل (فى مقابل الانفعال) ودرجة سيادة العوامل الذهنية الداخلية بإزاء العوامل والظروف الخارجية . وحيث إن البيئة التى نعيش فيها هى بيئة (من داخلنا ومن خارجنا) شديدة التعقيد ، فإن درجة الحرية هذه تتراوح ما بين ارتفا ع وانخفاض ، وهى تنخفض كلما زاد عامل الجسمية وعامل المؤثرات الخارجية وترتفع كلما زاد عامل الظروف الذهنية .

ثانيًا : الاختيار الذهنى : معلول ومحدد أم مبدأ ومبادرة ؟

علينا أن نتذكر أننا ، فى بحثنا هذا عن طبيعة الحرية بوجه عام ، لا زلنا فى مستوى تأسيسى جدًا وفى إطار نشاط الذهن من داخله ، فحديثنا هنا هو عن الاختيار كفعل ذهنى صرف . ولقد سبق لنا أن تحدثنا عن تعريف الاختيار وعن بعض جوانبه ، وقلنا إنه توجيه ذهنى بعد تفكر ، وإنه تعلق ببديل ، وفيه انتخاب وقبول ورفض ، وتفضيل وإقبال ونأى ، لأن أى ميل إلى بديل من بين البدائل المتاحة أمام قوة الاختيار فى الذهن يعنى فى الوقت نفسه ازورارًا بدرجات مختلفة عن بديل أو بدائل أخرى . وقد رأينا كذلك أن فعل الاختيار هذا هو جوهر « الحرية العامة » التى هى مركز كل حرية معينة . ومن الأهمية بمكان ، بل من الجوهرى ، أن نتبين علاقة فعل الاختيار بالتحدد وبالعلية : فهل فعل الاختيار خاضع لمبدأ العلية العام ؟ وهل هو بالتالى قابل للتحدد من قبل محددات سابقة عليه تجعله أمرًا لازمًا ؟ هذا هو موضوعنا فى هذا الجزء الحالى .

لننظر أولاً فى سمات فعل الاختيار الذهنى الأساسى ، الذى هو تعلق ببديل بين بدائل :

(أ) نرى أولاً أنه « فعل » تقوم به الذات ، ومن هنا فإنه إظهار لجديد إلى درجة أن يستحق صفة « الخلق » ، لأنه فعلٌ يتكون ويُنشأ ، وليس مجرد رد فعل ، حتى لو كانت هناك مواقف تستثيره ، فهو ليس ردًا نمطيًا جاهزًا ، بل هو يتكون من جديد فى كل مرة يكون فيها حاجة أو داع إلى اختيار . وعلى هذا ، فإن الاختيار الذهنى فعل منشأ ، وليس مجرد «حدث» موضوعى محايد ، والذات هى التى تكونه ، وعلى غير مثال فى كل مرة ، فهو ليس مجرد نتيجة لتفاعلات بين عناصر جامدة .

(ب) ونرى ثانيًا ، وبناء على ما سبق للتو ، أن كل اختيار هو مبدأ أول وهو نقطة انطلاق مطلقة، وليس مجرد « نتيجة » لعوامل موضوعية .

(جـ) فعل الاختيار ، ثالثًا ، فعل صورى ، يمكنه تلقى ما لا حصر له من المضامين .

(د) وهو ، رابعًا ، فعل متحرك ، وليس جامدًا ، ويتمتع بقدر كبير من المرونة. ولا عجب ، حيث إن لحمة الاختيار وسداه هو الإمكان ، بينما الضرورة واحدية الاتجاه ولا تعرف المرونة .

(هـ) وبينما أن فعل الاختيار خلق وإنشاء ، والاختيار الناتج عنه مبدأ أول ونقطة انطلاق ، فإن ذلك الاختيار يصبح مصدرًا لتعيين الذات والعالم، ومن ثم يصبح « علة » لغيره .

هذه سمات فعل الاختيار وما ينتج عنه . والآن ، كيف ندلل على أنه ليس محددًا؟ سوف نظهر ذلك ببيان أنه ليس معلولاً ، حيث إن كل محدد معلول (وإن لم يكن العكس صحيحًا : فليس كل معلول محددًا ، حيث رأينا للتو أن نتائج الاختيار معلولة لفعل الاختيار وللاختيار ، ولكنها مع ذلك ليست محددة، لأن

الناتج عن الحرية حر ، والاختيار هو قلب الحرية، فما ينتج عنه ، من أفعال خارجية ، بأنواعها ، على سبيل المثال ، هو حر أيضًا ، بمعنى أنه ليس محددًا من قبل ولا كان من الممكن التنبؤ به) .

لو كان فعل الاختيار حدثًا طبيعيًا ، إذن لأصبح معلولاً ، لأن كل حدث مادى فى الطبيعة هو معلول بعلة، ولكنه «فعل » بالمعنى الكامل، أى إنشاء وتكوين وخلق كذلك ، كما أننا قد رأينا أن فعل الاختيار ليس « رد فعل » ولا « نتيجة » ، وحيث إنه لا معلول إلا وهو نتيجة، فما ليس بنتيجة ليس معلولاً . وعلى الرغم من أهمية هذين الاعتبارين فى التدليل على لا معلولية فعل الاختيار، إلا أنهما ينبعان من تعريف الاختيار ، ومن لن يقبل تعريفنا لن يقبل نتائجه بالتالى . لهذا فإن علينا البرهنة على لا معلولية فعل الاختيار من جهة أخرى .

ونبدأ ، أولاً ، بأن نلاحظ بأن الاختيار ، كمضمون متعين فى كل حالة على حدة، هو نتيجة لفعل الاختيار ، الذى أكدنا على صوريته وقابليته لتلقى مضامين مختلفة ، ولكن هذه الصورية إنما تثبت على الأدق « للقوة » أو « القدرة » التى تقوم على فعل الاختيار وتتحد معه وتتجسد فيه . والآن ، فإن القدرة على الاختيار ، التى نحسب أننا برهنا بما فيه الكفاية على قيامها فى فصول التأسيسات فى كتاب « تأسيس الحرية » ، هى بذاتها غير قابلة لأن تكون معلولة، ولو كانت معلولة، أى قابلة للخضوع لتأثير واحدى الاتجاه، إذن لما كانت « قدرة » ولما كانت قدرة على « الاختيار » . إن الاختيار ، مرورًا بفعل الاختيار، يعود فى النهاية إلى القدرة على الاختيار، والقدرة ليست موضوعًا ممكنًا للعلية، إنما هى تكون أو لا تكون . وقد أثبتنا ، من قبل ، أنها قائمة، وأن لها سوابقها المؤسسة لها فى التكوين الحيوى العام للكائن الإنسانى، وأنها تقوم على الخصوص على «القدرة على التوجيه الذاتى » المشاهد فى عالم الحيوان ذاته . ومرة أخرى: إن قدرة على الاختيار تكون معلولة لا تصبح قدرة ولا يصبح عملها اختيارًا .

ثم نضيف ، ثانيًا ، تدليلاً على لا معلولية فعل الاختيار ، اعتبارات ملاحظة فى ظاهرة الاختيار الذهنى :

١ – فنحن ، أحيانًا ، ما نتردد ما بين اختيار بديل واختيار آخر ، ولو كانت هناك علة فاعلة ، إذن لأسفرت عن اختيار واحد معين لا بديل له ، ولما حدث تردد . وعلى من يقول إن اختيار بديل ما بعد بديل آخر ، ترددًا فيما بينهما ، إنما يأتى من أن علة الأول كانت أقوى من علة الثانى، فإننا نجيب، على فرض قبول هذه الصياغة ، بأن ذلك إنما يعنى أنه حدث «اختيار» للعلة الأولى على أنها الأقوى، فنعود إلى تقديم الاختيار وجعله مبدأ أولاً (وإلا تقهقرنا تجريديًا إلى ما لا نهاية له ، وهو أمر غير واقع فى الحياة الذهنية) .

٢ – كذلك ، فإننا قد نختار اختيارًا ما ، ثم نتراجع عنه ونتجه إلى ما يغايره، والسبب هو أن موضوعىّ الاختيار موضوعان أمام قدرة الاختيار، ولها أن تأخذ ببديل ، ثم أن تأخذ ببديل آخر . ولو كان لفعل الاختيار الأول علة محددة ، إذن لتم نهائيًا وأصبح الاختيار واقعًا لا سبيل إلى العدول عنه .

٣ – ثم هناك ظاهرة التوقف بالكلية عن الاختيار ، ولو كان لفعل الاختيار علة، إذن لفعلت مفعولها دائمًا ولكنا دائمًا أمام اختيارات ، ولما عرفنا التوقف عن الاختيار .

٤ – أخيرًا ، فإنه لا يمكن ، عمليًا ، التنبؤ بنتائج فعل الاختيار، ولو كان ذلك قابلاً للمعلولية وكنا نعرف العلة، إذن لأمكننا التنبؤ بالنتائج، وهذا ما لا يحدث عمليًا، لأن هناك دائمًا مفاجآت تنتظرنا .

إن نتيجة هذا كله هى أن فعل الاختيار، ومن ثم الاختيار المعين ذاته فى كل حالة على حدة، ليس نتيجة لعلة، بل هو مبدأ أول ونقطة انطلاق، لأنه إنشاء وخلق، والاختيار هو الذى يصبح علة لما يأتى بعده من أحوال ذهنية وأفعال بأنواعها . إن كل اختيار لا يمكن أن يكون محددًا من قبل ، بل هو مبادرة

مطلقة. إنه هو هو جوهر الحرية ، ولو كان فعل الاختيار معلولاً ومحددًا، إذن لما أمكن الحديث عن الحرية من الأساس .

ثالثًا : موجهات الاختيار الإيجابية :

يمكن اعتبار هذا الحديث ، الآن ، استدراكًا واستكمالاً معًا للحديث السابق على الفور : فإذا لم يكن للاختيار الذهنى من علة ، فإن له ، على التأكيد ، «موجهات» من أنواع وأشكال شتى . ونميز هنا بين العلة والموجه على النحو التالى ، تمييزًا يمهد لما سيلى من جهة ، ويوضح مفهومنا عن «العلة» الذى كان وراء موقفنا فى «ثانيًا» مما سبق بشأن رفض معلولية الاختيار ، ويؤسس له ، من جهة أخرى . فالعلة (أو السبب) هى المنتج الفعلى لأمر ما (النتيجة) بحيث يترتب على حضورها (وفى حالة قيامها هى وحدها دون مانع أو مناوئ) ظهور النتيجة حسما وبغير تردد ولا مفر ، وتكون العلة الطبيعية ذات مصدر موضوعى مستقل عن تدخل الذات الإنسانية وتفرض نفسها على الذات بغير معارضة . فإذا تعرض الماء للحرارة ، كانت الحرارة علة لإنتاج نتيجة هى تبخر الماء بنسبة موازية لدرجة الحرارة والظروف الأخرى المحيطة ، وإذا تعرض جلد جسم الإنسان لمادة كاوية ، فإن تلك المادة تكون علة لظهور ظواهر معينة على سطح الجلد ، وإذا وصل طعام صالح أو فاسد إلى المعدة ، كان كل منهما علة لظهور نتائج معينة متناسبة مع الكمية والخصائص التى لذلك الطعام ومع الظروف الأخرى القائمة فى عمل الجهاز الهضمى ... ، وهكذا . أما «الموجه» ، وهو على أنواع وأشكال مختلفة كما سنرى بعد قليل ، فإنه لا ينتج نتيجته بالضرورة ، ولا يكون على هيئة سابقة التعين ، فهو قد يؤثر وقد لا يؤثر ، وقد يؤثر على نحو أو على نحو مختلف ، كما يمكن التراجع عن التأثر به أو تعديل طريقة الاستجابة له أو رفضه بالكلية ، وعادة ما يكون الموجه تحت تحكم الذات ، أو هو ، بوجه أعم ، أمر داخلى ومما يتواجد على هيئة ذهنية ، وأحيانًا ما يكون من خلق الذهن فى

مراحل سابقة ، ولكنه يتخذ هيئة الكيان أو شبه الكيان الذهنى بذاته ، هذا بينما العلة ذات مصدر موضوعى خارج عن الذات وتقوم خارج الذات معا ، وتفرض نفسها على الذات فرضًا لا يرد (وقد يكون للموجه أصل أو مصدر خارجى عن الذات ، إلا أنه هو نفسه تكوين ذهنى ويؤثر بهذا الاعتبار ، فهو ، على خلاف العلة ، لا يقوم مطلقا خارج الذات) . ولنقل ، فى كلمة واحدة ، إن العلة مادية وتقع خارج الذات ، بينما الموجه ذهنى ويقع داخل الذات (فى الذهن) . (لعل المغزى الخطير لهذا التمييز هو أن مفهوم العلة لا يصلح ، فى الحق ، للتعامل مع النشاط الذهنى ، إنما مجاله الوحيد هو العالم المادى وأشياؤه وأجسامه . وهذا الموقف جدير بالتفصيل فيه ، ولكن ليس هنا مكان ذلك) .

نقول ، إذن ، إن رفض معلولية الاختيار لا يعنى أن الاختيار «نبات شيطانى» يظهر فى فراغ ، فلا شيء يكون فى فراغ وبغير محيطات وبيئة وظروف . إنما نقول إن الاختيار ، وهو إنشاء وخلق واظهار لجديد ومبدأ أو نقطة انطلاق ، يتعرض لتأثير عوامل مختلفة هى «الموجهات» التى تحاول التأثير على الذات والذهن وقوة الاختيار ، وقد تنجح فى ذلك أو تفشل ، وإلى درجة أو أخرى ، منفردات أو مجتمعات ، ولكن فعل الاختيار يبقى من بعد ذلك كله فعلا من أفعال السيادة ، شأنه شأن الخلق الفنى سواء بسواء .

هذه «الموجهات» على نوعين كبيرين : موجهات «إيجابية» ، تدفع نحو أداء معين أو نحو الوصول إلى نتيجة معينة ، وموجهات «سلبية» ، بمعنى أنها تتجه إلى عدم الفعل وليس إلى الفعل ، وهى التى سنتناولها تحت عنوان «الحدود والقيود والعوائق» فى الجزء التالى ، فى «رابعا» ، أما الموجهات الايجابية فهى موضوعنا الآن .

ويمكن أن نعرِّف «الموجهات الإيجابية» ، أو «الموجهات» وحسب اختصارًا ، بأنها العوامل التى تؤثر على الذهن عامة ، وعلى قوة (أو قدرة) الاختيار فيه

خاصة ، لكى تسير فى وجهة معينة تنتهى بالاختيار الذهنى المعين ، أو فلنقل : هى العوامل التى تجعل نتيجة الاختيار تصبح ما ستصير إليه ، أو : هى العوامل التى تدفع فعل الاختيار نحو الوصول إلى النتيجة التى سينتهى إليها . ولنضرب الآن بعض الأمثلة ، وهى قد تدور أحيانًا حول اختيار لفعل خارجي ، ولكن من المفهوم أن الفعل الخارجى إنما يبدأ ، بالضرورة ، من اختيار ذهنى ، وهذا الاختيار الذهنى هو موضع اهتمامنا الآن وحده . ومن جهة أخرى فإننا نهتم الآن بنشاط الاختيار الذهنى من حيث هو نشاط محض ، وأيا ما كان مضمونه ، وهو ذو تركيبة واحدة بدءًا من عرض الأمر حتى الاختيار ، ومرورًا باستعراض الموجهات المختلفة ، إن وجدت . فعل الاختيار الذهنى هذا ، إذن ، هو هو سواء اخترت تركيز نظرى ، فى حجرة انتظار لمقابلة ، على لوحة فيها أو ساعة أو حائط ، أو فضلت لونًا على لون ، أو اخترت الآن كتابة كلمة «اخترت» بدل «انتقيت» ، أو رفعت من صوت جهاز الموسيقا الذى بجانبى أو أغلقته تمامًا ، أو رجحت حجة على أخرى أو تعريفًا «للموجهات» على آخر ، أو انتقيت قلما للكتابة به دون آخر ، أو فضلت قميصًا لارتدائه دون قميص ، أو قررت قراءة كتاب دون آخر ، أو السفر فى وقت معين ، أو طلب قهوة الآن ، أو كتابة خطاب إلى صديق، أو تأييد مرشح فى الانتخابات دون آخر ، أو الصمت عن الكلام فى جماعة ، إلى غير ذلك من ملايين المواقف المتصورة فى شتى صورها وأشكالها .

وللموجهات أشكال متعددة ، ويمكن لنظرية مفصلة فى الموجهات أن تحاول إحصاءها وحصرها وترتيبها ، وهو ما لا نفعله الآن ، وإنما نشير إلى بعض الخطوط العريضة للموضوع وحسب . فمن الموجهات ما هو «مؤثر» أو «دافع» (ويرتبط به الباعث والمثير والحافز) أو «محرك» ، أو «مرجح» أو «ضاغط» ، أو ما قد يكون مجرد «شرط» وحسب ، إلى غير ذلك . (يمكن الاستفادة من الثروة اللغوية فى أمثال هذه المواطن ، حيث نجد مثلا عند أبى حيان التوحيدى ، فى

«الإمتاع والمؤانسة» ، طبعة أحمد أمين وزميله ، الجزء الأول ، ص ٢٢٣ ، ذكراً لعوامل من مثل «الدواعي والبواعث والصوارف») . ورغم أن هذه الموجهات ذات صفة ذهنية ، بمعنى أنها تقبع داخل الذهن وتتخذ هيئة التصور الواضح التكوين إلى درجة أو أخرى ، إلا أنه ينبغي اعتبارها عوامل ذات صفة موضوعية أو شبه موضوعية بالقياس إلى قوة الاختيار وفعل الاختيار ، بمعنى أنها تقع «خارج» مجال الاختيار ككل ، وأحيانا ما تكون قائمة من قبل لحظة الاختيار المعينة ، ومع ذلك فإنها تصبح من مكونات مجال الاختيار وتؤثر فى التفاعلات الاختيارية التالية ، ومن جهة أخرى فإنها تبقى مستمرة لتعود لتحاول توجيه اختيارات تالية في أزمنة قريبة أو بعيدة . وحتى حينما تكون من صنع الذهن فى وقت ما ، مثل الاعتقادات بأنواعها التى أكونها لنفسى ، إلا أنها تصير مستقلة عن الذهن بمعنى ما وقد توجهه ، بل إننا يمكن أن نتصور بعض الموجهات وهى مستقلة عن الذات ككل ، وهى التى تكون كياناً شبه متميز ، مثل مبدأ تفضيل الممتع ، أو خشية العقاب . وقد يكون للموجه مصدر خارجى صراحة ، ولكنه يتخذ ذهنياً هيئة التصور الذى يؤخذ فى الاعتبار ، مثل حالة «الشرط» (كأن أستهدف الحصول على تصريح بالدخول إلى مكان ما ، ولكن تكون هناك شروط لهذا ، إما مالية ، أو متصلة بالملابس ، أو بنوع الأشخاص المصاحبين ...) . ومن العوامل التى ذكرناها ما هو ذو طابع داخلى بارز ، وهو حال الدافع والمحرك والمرجح ، ومنها ما يكون على علاقة واضحة بأمور خارجية ، وهو حال المؤثر والضاغط والشرط ، رغم كونه يتحول فى النهاية إلى عامل داخلى على هيئة تصور ذهنى (على درجات تختلف من حيث الوضوح وبروز التكوين) ، لأن سائر الموجهات أمور ذهنية داخلية فى صورتها التى تؤثر بها على الاختيار .

إن أهم ما نريد توجيه الانتباه إليه هو أن الاختيار ، وإن لم يكن محدداً ، ولا

قابلاً للتحديد من الأصل ، لأنه بحكم تعريفه حر وهو قلب الحرية ، نقول إن الاختيار ، رغم كل هذا ، ليس فعلاً أو نشاطًا منعزلاً ولا هو يتم فى فراغ ، بل لا يتم فى مجال هو إمكان خالص ، بحيث إننى أستطيع أن أفعل أى شىء أشاء لأننى أستطيع اختيار أى أمر أراه ، كلا ، لأن الاختيار ذاته تقع عليه ضغوط إيجابية ، هى تلك الموجهات التى نحن بصددها الآن ، وأخرى سلبية ، هى الحدود والقيود والعوائق ، لأن الحرية ، كما رأينا ، هى كالهامش الذى يتسع هنا ، فيقل معه ضغط الموجهات ، ويضيق هناك ، فيزداد ثقل تلك الموجهات ، حتى نصل إلى ما يقارب حد «الإرغام» ، حيث يكون هامش الحرية أكثر ما يكون ضيقًا . إن الاختيار غير محدد ، ولكنه يخضع لعوامل هى الموجهات ، ومع ذلك فإن قوة الاختيار ، والذهن عمومًا ، تكون قادرة على اعتبار بعض الموجهات دون أخريات، وعلى قبول ورفض ، وفى النهاية على التقاط بديل دون بديل . وحتى لو وُضعنا أمام بديلين وحسب ، وحتى لو كان لأحدهما أفضلية بارزة ، فإن بقاء البديل الآخر فى مجال الاختيار يعطيه إمكان أن يكون هو موضع الاختيار ، ولو فى اللحظة الأخيرة ، ويضفى صفة الحرية على فعل الاختيار ، لأنه لا اختيار ولا حرية مع بديل واحد وحيد ، وهو الذى لا يعود ، فى الحق ، مستحقًا لاسم «البديل» إذا كان منفردًا .

والواقع أن تفسير اختيارى لأمر بدل أمر آخر لا يتم ، فى العادة ، ومع وضع الاختيار الاعتباطى تمامًا جانبًا ، إلا بالرجوع إلى اعتبارات مرجحة . هذه الاعتبارات المرجحة هى الموجهات . إن كل حياتنا الذهنية ، وخارج ما يفرضه التكوين الجسمى من ضرورات ، إنما هى سلسلة من الاختيارات ومن تداول النظر بين احترام موجهات أو أخرى عند كل اختيار . إن تعدد الاختيارات وتعدد البدائل وتعدد الموجهات هى نتائج تنتج عن أساس التعدد الوجودى . من جهة

أخرى :" وتطبيقًا لمبدأ أن الاختيار لا يتم فى فراغ ، فإن كل اختيار يكون بالضرورة ، على علاقة بعدد ، يقل أو يزيد ، من الاختيارات السابقة ، كما أن هناك أفعال اختيار كبرى تحتوى ، ضمنا ، على عدد من الاختيارات التابعة ، وبصفة عامة فإنه يندر كثيرًا أن يتم اختيارٌ واحدٌ مفرد منفرد ، ودونما علاقة باختيار آخر واختيارات فى الحال أو فى السابق . ويعنى هذا أن بعض الاختيارات تصبح هى ذاتها موجهات لاختيارات تالية عليها .

لقد قلنا ، منذ قليل ، إن الاختيار ليس محدَّدًا ، ولكنه يمكن أن تؤثر عليه موجهات . ونضيف الآن أن هذه الموجهات ليست هى علل الاختيار ، لأن الاختيار يظل بغير علة ، كما سبق ورأينا ، بل هو مبدأ ونقطة انطلاق ، وفعل تأسيس ونتيجة لسيادة الذهن واستقلاله (النسبى) . إن الموجه ليس علة للاختيار ، لهذا السبب البسيط : أنه يمكن رفض موجه وعدم الخضوع لتأثيره ، بل والثورة عليه ونقضه . كذلك ، فإن العلة تكون منتجة لمعلولها بالضرورة ، بينما الموجه ليس كذلك : فقد يظهر موجه «فعل الواجب» أمام قوة الاختيار فى موقف قد يؤدى إلى التهلكة ، ولكن قد يوازنه موجه «المسئولية بإزاء أطفال صغار» ، فيميل الاختيار نحو سلوك يتصف بالمخاطرة من زاوية الموجه الأول ، وبرعاية مصالح الآخرين من زاوية الموجه الثانى ، ولكن أيا من الموجهين لا يكون منتجًا لنتيجته بالضرورة من البداية ، وقد تستطيع قوة الاختيار ، بفعل إبداعى ، الجمع بين اعتبارات الموجهين المختلفين فى سلوك ثالث جديد ، وقد نستطيع كذلك وضع تأثيرهما معًا جانبًا ، والأخذ بتأثير موجه ثالث غيرهما . إن الموجهات ليست عللاً ، بل هى عوامل ضغط ، وإن بلغ بعضها أحيانًا درجة شديدة من القوة حتى ليكون لها ما يشبه الإرغام ، فتقترب هنا من سمات العلة ، ويمكن التنبؤ إلى درجة عظيمة بالسلوك المقبل ، نتيجة للاختيار الذى يتم تحت ضغطها شبه الملزم .

ونستطيع ، اعتماداً على ما سبق ، استخلاص الخصائص التالية للموجهات :

١- هي كلها ذات طبيعة داخلية ، أي أنها قائمة في الذهن ، حتى لو كان لبعضها مصدر خارجي (فمثلاً إذا كانت هناك سلطة ما خارجية ، فإنها تتحول ذهنيًا ، من حيث هي موجه للاختيار ، إلى «احترام السلطة») . ويشترط للموجهات ذات المصدر الخارجي أن تكون غير مفروضة على الذات ، إنما الذات تأخذ بها برضائها .

٢- هي كلها ايجابية ، أي أنها تدعو إلى قبول أمر ما (ويمكن لسلطة ما أن تكون موجهًا من حيث هي تدعو إلى الأخذ بتوجه ما ، وأن تكون كذلك ، من جانب مختلف ، قيدا ، أي موجهًا سلبيًا كما سوف نرى ، من حيث هي تنهى عن الأخذ بأمر ما) .

٣- الموجهات في تكوينها الذهني الابتدائي هي «محايدات» ، ولا تصبح فاعلة إلا بقبولها ، وقد يُرفض توجيه موجه ما ، فيعود إلى حياديته ، ولكن قد يُقبل توجيهه في حين آخر ، فيصبح فاعلاً في هذه المرة .

٤- الموجهات ليست ملزمة التأثير ، مهما بلغت قوتها ، والا لأصبحت علة ، ولكنها ليست علة للاختيار .

وهذه بعض الأمثلة على موجهات ممكنة في بعض مواقف الاختيار :

أ) أمام مائدة مفتوحة ، فإن اختياري لأطعمة من أطعمتها يشارك في توجيهه مدى شعوري بالجوع (مرجح) ، وقوة شهيتي (شرط) ، والوقت المتاح أمامي (ضاغط) ، ومعرفتي بمدى مناسبة أنواع من الأطعمة دون أنواع أخرى من الناحية الصحية (مؤثر ، مرجح) ، ومراعاتي للمظاهر الاجتماعية في مثل هذا الموقف (دافع ، ضاغط) ، واتساع الطبق الذي بين يديّ (شرط ، مؤثر) ، إلى غير ذلك .

ب) كان أمامي أن أدرس موضوع الحرية أو أن اكتب بحثًا تاريخيًا عن مفكر ما ، وقد مال بي إلى تفضيل الدراسة الأولى أن لدي مادة جزئية جاهزة

ووفيرة تجمعت منذ نوفمبر ١٩٨٩م (مؤثر ، دافع) ، واهتمامي بعرض الرأى أكثر من التأريخ (محرك ، ضاغط) ، وأهمية الموضوع نفسه إلى درجة عظيمة وحاجة الثقافة التى انتمى إليها إلى عرض واضح بشأنه (دافع ، مرجح) ، إلى غير ذلك .

جـ) فى حالة إيذاء أحد لى ، فإن الرد عليه أو اهماله يتوقف على اهتمامى بهذا الايذاء (شرط ، مرجح) ، وعلى شخص صاحبه (مؤثر ، مرجح) ، وعلى ميدانه (مؤثر ، مرجح) ، وعلى نتائج عدم الرد عليه (مؤثر ، دافع) وعلى الوقت المتوفر أمامى (شرط ، ضاغط) ، إلى غير ذلك .

د) فى حالة تأثيث مسكن جديد والحاجة إلى اختيار لون معين لحوائطه ، فإن ذلك يتوقف على اللون المريح لى (دافع ، مرجح) ، والمتوافر فى الأسواق (شرط ، مؤثر) ، والتناسق مع الأثاث (شرط ، ضاغط) ، إلى غير ذلك .

هذه بعض الأمثلة ، وفى حياة كل فرد إنسانى مليارات الاختيارات التى يقوم بها ، سواء على مستوى الذهن وحده ، بميادينه المختلفة من شعور إلى تفكير إلى اعتقاد إلى تذوق إلى أحكام أخلاقية وغير ذلك ، أو على مستوى العمل والسلوك بإزاء الآخرين والعالم . ومن المفهوم أن كل عمل يتطلب ابتداء اختياراً ذهنياً .

ما هى المصادر الممكنة للموجهات ؟

إن التكوين الإنسانى الحيوى هو من هذه المصادر ، وكذلك التكوين الذهنى للفرد ، ومجموع ما يرتضيه من مبادئ وأهداف واعتقادات ، واحترامه لسلطات معنوية أو شخصية ، وتوقعات النتائج للأفعال التى يقوم بها الفرد والآخرون فى محيطه ، واختياراته هى ذاتها تصبح مصدراً لموجهات أخرى . ويمكن أن تشكل الاختيارات السابقة والمقاصد والمعايير القيمية ثلاثياً متكاملاً للمصادر ،

كما أن الشعور بالذاتية وحسن احترام الوقائع من المصادر الممكنة لموجهات الاختيارات الذهنية ، ويضاف إليها بالطبع عمليات التفكير العقلى والوجدانى والأخلاقى ومعاييرها ، وتقابلها حسابات المنافع بدرجاتها ، حتى نصل إلى الحفاظ على الذات بعد متطلبات حياتها الطيبة . ولابد من الأخذ فى الاعتبار لعوامل الميول والاتجاهات ، أو ما يسمى بسمات الشخصية ، وللمشاعر والعواطف والانفعالات والرغبات والأهواء بأنواعها ودرجاتها ، وكذلك لعامل المصادفة البحتة التى تظهر فيما يمكن أن نسميه بالاختيار العفوى الذى لا يربط إلى شىء محدد فى الوعى ويتم بضربة واحدة ، وقد يكون نتيجة لظهور موقف مفاجىء . ومن نافلة القول أن مصادر الموجهات تتعدد تعدداً شديداً ، ويصعب حصرها ، وهو ما رأيناه للتو على مستوى الموجهات ذات الطابع الذاتى ، أى التى تتصل بالذات صاحبة الاختيار ، وهو ما يمكن أن تشير إليه نظرية مفصلة فى الموجهات الاجتماعية ذات الثقل العظيم ، والتى يمكن أن تدخل عموماً تحت مسمى «الثقافة» ، أو أن تدخل تحديداً تحت عنوان التربية وعنوان ضغوط المواقف الاجتماعية المتنوعة .

ومن جهة أخرى ، فإنه يمكن محاولة تصنيف الموجهات بحسب مبادئ للاعتبار متعددة . لقد أكدنا ، من قبل ، أن الموجهات ذات طبيعة داخلية فى الذهن بالضرورة ، ومع ذلك فإن بعضا منها ، وليس من أقلها شأنا ، قد يكون ذا مصدر خارجى فى أساسه ، ولكنه يتحول إلى تكوين ذهنى شأنه شأن مصادره على السواء (أى أن المصدر الخارجى يتحول إلى تصور ذى سلطة فى الذهن ، ويصبح هذا التصور هو المصدر للموجه) . فيكون لدينا ، هكذا ، تصنيف أول : مصادر أولى خارجية أو داخلية . ومن هذه المصادر الداخلية الأصلية الأغراض والمقاصد والأهداف والغايات والمعايير القيمية المرتضاه ، وسلم الأولويات الذى ينتج عن أعمال المعايير المختلفة ، وما يتصل بهذا من حسابات وتقديرات وتحسبات . ومن الموجهات ما يكون ذا تكوين نفعى ظاهر ، أو تكوين شعورى أو

وجدانى ، أو تكوين عقلى بالمعنى الدقيق . كما يمكن تقسيم الموجهات إلى عامة ومتخصصة وفردية أو جزئية ، أو إلى موجهات دائمة ومستقرة ومؤقتة وعرضية. أما من حيث المنشأ ، فإن منها ما يعود إلى التكوين الحيوى ، ومنها ما يعود إلى التكوين المكتسب اجتماعيًا ، وما يعود إلى التكوين المكتسب فرديًا ، وما يعود فى النهاية إلى الخلق والابتداع من جانب الفرد المعين . ويمكن تصنيف الموجهات أيضًا من حيث ميادين عملها : التفكير المجرد ، المشاعر والوجدانيات ، أهداف الحياة ، مبادئ السلوك ، أداءات عملية فى التعامل مع البيئة ، وغير ذلك . وهى تصنف أيضًا من حيث درجة قوتها النسبية ، إما مطلقًا (فالموجهات ذات المنشأ الحيوى أقوى من غيرها إطلاقًا) ، وإما فى موقف معين ، وهذه القوة تصبح ذات درجة عالية إذا لم يترك الموجه مسالك كثيرة للاختيار ، وتصبح ذات درجة منخفضة إذا سمح الموجه ، فى المقابل ، بوجود مسالك كثيرة للاختيار .

ومن نافلة القول أن الموجهات تعمل معا فى العادة فى مجموعة ، ومن غير العملى تصور موقف لا يعمل فيه إلا موجه واحد ، لهذا فإن الموجهات تتفاعل وتخضع لتدبر قوة الاختيار فى الذهن ، بحيث إن فى كل حالة اختيار يكون لدينا مركب تفاعلى مكون من الحاجة والهدف والموجهات وحالة الذهن وحالة الوقائع بأنواعها . وقد تتصارع الموجهات فيما بينها ، وقد يظهر التردد أو العجز عن التفضيل فى حالة تعادل الموجهات .

ونعود فى النهاية لنؤكد على مغزى هذا الحديث عن الموجهات : وهو أن الاختيار ، وإن لم يكن محددًا ولا قابلاً للتحديد ، إلا أنه لا يتم فى فراغ ولا مجردًا ، بل يتأثر بموجهات يميل كل منها إلى السيطرة على قوة الاختيار ، ولكن أى موجه يمكن نقضه ، ولذا فإنه غير ملزم ، وبالتالى فإن الموجهات ليست عللاً ، ويبقى لقوة الاختيار أداء فعلها الخالق السيادى الذى هو الاختيار ذاته .

رابعًا : الموجهات السلبية (الحدود والقيود والعوائق) :

رأينا من قبل أن الموجهات مؤثرات بوجه عام ، وذلك حين كنا بسبيل الحديث عن الموجهات الإيجابية فى القسم السابق مباشرة ، وأن هذه المؤثرات قد تكون بالسلب كما قد تكون بالايجاب ، أى أن تؤدى إلى الحيلولة دون حدوث الفعل عمومًا وأيًا ما كان شكله ، ذهنيًا كان أم عمليًا وجسديًا . فالموجهات السلبية هى عوامل تحول دون حدوث الفعل ، سواء بجعله غير ممكن من الأصل أو بتقييده أو بإعاقته ، فهى حواجز دون الفعل . وبعض هذه الحواجز لا سبيل إلى تخطيه ، وهى ما نسميه باسم «الحدود» ، وبعضها أقل من ذلك ، يسمح بالفعل ولكن إلى درجة أو أخرى وعلى نحو دون آخر ، وهى ما نسميه باسم «القيود» ، وبعضها الثالث يعرقل مسراه على نحو مؤقت ، وهى ما نطلق عليه تسمية «العوائق» . وهكذا ، فإن الموجهات السلبية على ثلاثة أشكال رئيسية : الحدود والقيود والعوائق ، وربما أمكن اضافة أشكال أخرى أقل قوة من العوائق . ونعرض على التوالى لهذه الأشكال الثلاثة .

أ) الحدود :

ننطلق هنا من المعنى الأساسى «للحد» ، وهو أنه «النهاية» التى ليس فيما وراءها شىء . ومن الظاهر أن الإطار المرجعى لمعنى الحد إطار مكانى ، فهناك حد الأرض وحد الأفق وحد النهر وحد البلد وحد الخط ، أى آخر نقطة يمكن الوصول إليها أو الاتصال بها على نحو ما من أنحاء الاتصال (ومنها نحو الإدراك) ، بحيث إنه لا يقع وراءها شىء بمعنى ما . فالحد نقطة على خط ولا يمكن تجاوزها لاعتبار أو آخر . وهكذا ، فإن الأغلب على الحد أنه نهاية، ولكن نفس نقطة النهاية يمكن أن ننظر إليها ، من الناحية المقابلة ، على أنها نقطة ابتداء . وعليه ، فإن الحد فى القول الصحيح هو نقطة نهاية أو نقطة ابتداء . ويمكن أن نترجم هذا بأن نقول إن هناك الحد الأعلى ، وهو النهاية ، كما أن هناك الحد الأدنى ، وهو البداية ، وكلاهما ليس من ورائه شىء بمعنى ما .

وبالتالى ، فإننا يمكن أن نعرِّف الحد اصطلاحًا بأنه آخر المدى الذى يمكن لأمر ما أن يتم فى اطاره (من حيث النهاية) أو ابتداء منه (من حيث البداية) . ويمكن أن نترجم هذا مرة ثانية ، ومن حيث منظور النشاط بأنواعه ، باصطلاحى «العتبة العليا» و« العتبة الدنيا» ، للدلالة على النهاية والبداية ، والأخير والأول ، ولا شىء يمكن أن يتم لا قبل العتبة الدنيا ولا بعد العتبة العليا . وإذا طبقنا الآن مفهوم الحد على الحرية ، فإننا سنقول إن الحد هو المدى الأعلى أو الأدنى الذى لا يمكن للحرية أن تظهر إلا فيما بينهما ، وليس فيما وراءهما . ولكن الاستعمال العام لكلمة «الحد» يغلِّب معنى «النهاية» على نحو واضح ، بحيث إن حد الحرية هو نقطة لا يمكن تعديها ولا تصبح الحرية ممكنة فيما وراءها . إن الحد هو النقطة التى تقف عندها الحرية ، أو تتوقف عندها إمكانية الحرية . وإذا نقلنا المفهوم إلى ميدان النشاط بوجه عام ، فإن الحد يكون نهاية المدى الذى لا يكون بعده إمكان لنشاط .

ويظهر من الحديث السابق ، وعلى مستوى النشاط بوجه عام أو مستوى ممارسة الحرية بوجه خاص ، أن الحد ليس «شيئًا معينًا» ، بل هو نقطة وهمية على خط متصور يمس نهاية الإمكان . ويترتب على هذا التصور أن الحد يطل على الإمكان ، من ناحية ، وعلى اللاإمكان ، من الناحية المقابلة . وإذا تصورناه الآن على هيئة الخط الفاصل ، فإنه يكون الخط التصورى الواقع بين الإمكان واللاإمكان . وحيث إنه لا حرية إلا مع درجة ما من درجات الإمكان ، وبالتالى من درجات اللاتحدد ، فإننا يمكن أن نقول إن حدود الحرية هى خطوط فاصلة بين اللاتحدد والتحدد ، حيث ما قبل الحد يقوم اللاتحدد وحيث يقوم التحدد فيما وراءه . إن حدود الحرية تطل على جانبى الإمكان واللاإمكان ، اللاتحدد والتحدد. ويترتب على هذا أن حدود الحرية هى ذاتها نقاط البداية للتحدد المعرفى ، وللضرورة الطبيعية من ورائه . وحيث إن ما قبل الحد هو مجال الإمكان ، فإننا يمكن أن نقول إن الحد هو الوجه السلبى للتحدد ، أى وجه التحدد الذى يظهر

فيه مانعًا ، بالضرورة ، لأمر ما ، وليس فارضًا بالإجبار لأمر . إن الحدود نتيجة للتحدد وللضرورة ، ولكنها نتيجة بالسلب ، لأن التحدد لا يفعل فعله إلا ابتداء مما بعدها ، أما ما وراءها فهو مجال الإمكان ، ثم يقف مجال الإمكان عند خط الحد ويصبح غير فاعل . فكأن الحد فى الحرية هو نهاية الإمكان وبداية التحدد ، ولكن التحدد لا يفرض فى الحد أى فرض إيجابى ، بل كأن لسان حاله يقول : «هنا نهاية الإمكان» ، ثم يأخذ التحدد فى عمل عمله ابتداء مما بعد الحد من جهة التحدد . هذا هو المقصود بقولنا إن الحدود هى الوجه السلبى للتحدد . ولنقل الآن ، تعميمًا ، إن الحدود هى تحدد بالسلب ، كما أنها تعبير عن ضرورة سلبية.

ومادامت الحدود نهايات ، فإنه يصبح مفهومًا أنها ، حين تؤخذ بالمعنى الأصلى القوى لها ، إنما تقوم فى طبائع الأشياء .

ذلك أن هناك حدودًا أصلية وأخرى تبعية ، ومن الحدود ما يخص شكل النشاط وشروطه الصورية وما يخص مضموناته ، والحدود بالمعنى القوى هى الحدود الأصلية التى تأتى على شكل النشاط وتخص شروطه الصورية . ونشير هنا إلى أننا إذا كنا نتحدث فى هذه المقدمة التمهيدية عن مفهوم الحدود بوجه عام ، إلا أن اهتمامنا ينبغى أن ينحصر ، إذا أردنا الدقة ، فى الحدود التى تأتى على الحرية العامة على التعيين ، وهى حدود سنرى أنها كذلك بالمعنى الأصلى والكلى ، بينما هناك أيضًا حدود تأتى على الحرية الداخلية (التى تقترب سماتها كثيرًا من سمات الحرية العامة) وعلى الحريات الاجتماعية ، وفى هذه الحالة الأخيرة سنجد أننا بإزاء حدود بالمعنى التبعى والمضمونى ، كما سنرى فى مكانه حين نعالج موضوع الموجهات الايجابية والسلبية التى تؤثر على الحريات الاجتماعية .

لقد أشرنا منذ قليل إلى أن اهتمامنا ينبغى أن ينصب على دراسة الحدود التى تأتى على الحرية العامة التى هى موضوعنا فى كل هذا الباب ، وهو ما

يعنى تمامًا الحدود التى تأتى على الاختيار الذهنى وحده ، وينبغى أن نضيف: على الاختيار الذهنى وحده ومن حيث هو نشاط إطارى أو صورى ، أى بدون النظر إلى مضمونه ، وهو ما ينتهى إلى القول بأن الحدود التى تأتى على الحرية العامة ، أى على الاختيار الذهنى من حيث صوريته ، إنما هى الحدود التى تأتى على فعل الاختيار من حيث هو عملية ذهنية خالصة موحدة الشكل ومن دون النظر إلى المضامين المتنوعة التى تدخل فى إطارها فى كل مرة متعينة . وبصفة عامة ، فإن الحدود التى تأتى على الحرية العامة وعلى الحرية الداخلية حدود تخص الذهن وحده ، بينما الحدود التى تأتى على الحريات الاجتماعية تخص الذهن والجسم معًا .

ونستطيع الآن أن نترجم التقرير الذى وضعناه فى الفقرة الأسبق ، والذى يقول إن الحدود بالمعنى القوى إنما تقوم فى طبائع الأشياء ، بأن الحدود التى تأتى على الحرية العامة ، أى على الاختيار الذهنى ، إنما تقوم فى طبيعة الذهن ذاتها ، أى أنها حدود تكوينية تتصل بتكوين الذهن الأساسى ، وليست أمورًا تأتى عليه من خارجه (وهو ما قد يحدث مع الحرية الداخلية ، كما سنرى فى مكانه ، ومعه تصبح الحدود حدودًا تبعية لا أصلية) . ويعنى هذا الوضع أن الحدود الأصلية التى تأتى على الحرية العامة ، حرية الاختيار الذهنى ، إنما تنصب على المكنة والاستطاعة وحسب ، لا على القدرة ، فضلاً عن أنها بطبيعتها لا تنصب على مضمون الاختيار كما رأينا منذ قليل . وقد كنا عرفنا الحرية العامة بأنها : «مكنة وقدرة ذاتية على الاختيار بين بدائل» ، وقد ميزنا ، فى سياق بيان ذلك التعريف ، بين المكنة أو الاستطاعة وبين القدرة ، والقدرة تشترط قيام المكنة أولاً ، ولرب مكنة من غير قدرة ، كالسكين الذى يمكنه أن يقطع ولكنه ليس مسنونًا ، فلا يقدر عليه . ويعنى هذا ، الآن ، أن الحدود التى تأتى على الحرية العامة إنما تخص محض الإمكانات ، أى أنها تخص «أستطيع» أو «لا أستطيع» وليس «أقدر» أو «لا أقدر» .

ولنجمل الآن ما قلناه حول طبيعة الحدود الأصلية ، بالمعنى القوى ، التى ترد على الحرية العامة : **فهى حدود ذات طبيعة سلبية ، وتأتى من نفس طبيعة الذهن، وهى تتعلق بالاختيار الذهنى من حيث هو محض عملية ، ودون اتصال بمضمون له معين ، ومن حيث الشكل والصورة بالتالى ، وهى أخيراً تتصل بالمكنة والاستطاعة ولا تتعلق بالقدرة ، أى أن الحدود التى ترد على الحرية العامة لا تأتى على القدرة على القيام بالاختيار بعد إمكانه ، بل تأتى على محض الإمكان، فيكون الاختيار ممكنا أو غير ممكن من البداية** . بالنظر إلى هذه الشروط كلها ، نجد أنها لا تنطبق إلا على حد واحد يناسب الخصائص الشكلية للحرية العامة : ذلك هو حد الوقوع فى التناقض بالجمع بين اختيارين متناقضين معًا فى نفس اللحظة . وحين نكون بإزاء حد بالمعنى الأصلى فإننا لا نملك إلا أن نقول : لا يمكن ، إذن لا نستطيع . مع الحدود الأصلية لا تعود لنا حرية فى شىء ، وعلى مستوى الحرية العامة فإننى لست حراً فى أن أختار اختيارين متناقضين فى نفس الآن ، ولكننى حر فى أن أختار هذا ثم ذاك على التوالى ، ولكن ليس معًا وفى نفس الوقت .

ورغم أن السطور السابقة تستوفى الحديث عن الحدود التى تقع على الحرية العامة وحدها ، إلا أنه من المناسب فى هذا القسم التأسيسى أن نكمل الحديث عن بقية جوانب مفهوم «الحدود» بصفة عامة ، وبما ينطبق منها على أنواع الحريات الأخرى .

وفيما يخص مصادر الحدود الأصلية ، فقد قلنا إنها تنبع من طبائع الأشياء ، وهو ما يساوى القول بأن الحد الأصلى مصدره الضرورة . وعلينا الآن أن نضيف أن الضرورى (إيجابًا) والممتنع (سلبًا) حدان أصليان للحرية ، وهكذا ، فإن كل ما نتج عن مبادئ التأسيس الوجودى والحيوى والذهنى هى مصادر

ممكنة للحدود على الحرية بصفة عامة . وقد أشرنا من قبل إلى أن وجود الأشياء في العالم حد ، والعدم حد ، والزمان حد ، ووجود الآخر البشرى حد ، وتكوينى الحيوى حد ، وتكوين الجهاز العصبى الإنسانى حد ، وشروط الفعل ومراحله حدود ، إلى غير ذلك مما شابه . وإذا أردنا الانتقال من الحدود الأصلية إلى الحدود التبعية ، فسوف نجد أن كل ما يأتى من الثقافة يمكن أن يتحول إلى حدود ، وكذلك ما يأتى من سمات الشخصية التى للفرد المعين ومن اختياراته السابقة ، إلى غير ذلك . ولعلنا نوجز الأمر كله حين نرجع مصادر الحدود إلى الوضع الإنسانى الأساسى : فالإنسان كائن طبيعى واجتماعى وذات ، ومن حيث إنه كائن طبيعى فإنه منفعل ومتغير ومتناه ، ومن حيث إنه ذو طبيعة اجتماعية فإنه يقف بالضرورة بإزاء الآخر وفى إطار الجماعة ، أخيرًا ، ومن حيث هو ذات، فإنه قادر على وضع قواعد ونماذج لنفسه يأتمر بأمرها .

وقد استخدمنا فيما سبق تصنيفًا أساسيًا للحدود يميز ما بين ما هو أصلى وما هو تبعى ، وسوف نبين الآن أن لحدود الحرية أنواعًا مختلفة ، ولكنها تعود فى النهاية إلى هذا التصنيف الثنائى التأسيسى . إن الحد على النشاط ، أيًا ما كان ، هو ما يجعل الفعل غير ممكن ، فإذا كان عدم الإمكان قائمًا من البداية ، ونابعًا من طبيعة الأمر ، ولا يمكن تخطيه بأية حال من الأحوال ، كنا بإزاء الحد بالمعنى الأصلى القوى ، أو قل أمام «حد أصلى» ، أما إذا كان عدم الإمكان ظرفًا لاحقًا ، ويأتى من خارج الشيء (أى لا ينبع من طبيعته) ، ويمكن تصور تخطيه بشروط معينة ، كنا بإزاء الحد بالمعنى التبعى ، أو قل أمام «حد تبعى» . وهكذا ، ففى كلا الحالين يكون الفعل غير ممكن ، ولكنه فى الحالة الأولى غير ممكن من الأصل ، وفى الثانية غير ممكن لأسباب خارجية ولاحقة ، فهى بالتالى مما يمكن تخطيه ، بما فى ذلك بالثورة عليها . هذا التصنيف الأساسى يمكن أن يتخذ أشكالاً مختلفة : فتكون لدينا حدود طبيعية وأخرى اتفاقية ، وحدود

موضوعية وأخرى موضوعة ، وحدود داخلية وأخرى خارجية ، إلى غير ذلك مما ماثل .

ولكننا يمكن أن نجد تصنيفات أخرى للحدود بسبب معايير مختلفة :

١- فيمكن أن نقول إن هناك للحدود الأصلية أنواعًا تقابل أنواع الضرورة ، فتكون لدينا حدود مادية وحدود حيوية وحدود ذهنية . (ولكن يبقى أن نجد للحدود الفرعية تقسيمًا مقابلاً مناسبًا) .

٢- ويمكن أن نقول إن الحدود إما أن تأتى على الشروط الشكلية للفعل ، ويدخل فيها محض الإمكان بداية ، وإما أن تأتى على مضمونه ، ويمكن أن نسمى هذين النوعين بالحدود الشكلية وبالحدود المضمونية على التوالى . فمن غير الممكن للميت أن يختار ، لأن الاختيار لا يكون إلا للكائن الإنسانى الحى الواعى (حد شكلى) ، كما أنه من غير الممكن أن أختار أن أكون خالداً ، فإذا كان للفكرة أن تعن للذهن ، وهنا يتحقق الإمكان الشكلى ، فإن مضمونها غير ممكن بالقياس إلى الضرورة الحيوية . ورغم أهمية هذا التصنيف إلا أنه يعود إلى تصنيف الأصلى والتبعى من جهة ما ، لأن مضمون الاختيار يأتى من خارجه ، فنصل إلى شكل التقابل بين الداخلى والخارجى لذلك التصنيف الأساسى .

٣- ويمكن أن نصنف الحدود إلى حدود ذهنية وأخرى جسمية ، وذلك فى إطار الحدود الداخلية المتصلة بالإنسان .

٤- ومن نافلة القول أننا يمكن أن نصل إلى حدود «مركبة» بالجمع بين أكثر من تصنيف . فهناك ، مثلاً ، حدود ذهنية أصلية وأخرى تبعية ، وحدود جسمية مقابلة . والحدود التبعية قد تصنف إلى حدود مصدرها الذات أو المجتمع أو البيئة ، كما يمكن المقارنة بينها من حيث مدى المقاومة ، ومن حيث جهة إدراكها (العقل ، الوجدان ...) ، وهكذا .

ونجمل الآن أهم سمات حدود الحرية ، بعد أن أشرنا إليها على نحو متناثر في الصفحات السابقة ، وقبل أن نشير إلى بعض الأمثلة التي تجسد شيئًا ما الاشارات النظرية السابقة . ونبدأ أولاً ، في هذا الإجمال ، بسمات الحدود عمومًا ، ثم نتناول سمات الحدود الأصلية ثم سمات تلك التبعية .

الحدود التي تأتي على الحريات عمومًا هي ، بصفة عامة ، نهايات ، بحيث تقف الحرية عند الحد . فالاختيار ذاته ، من حيث هو اختيار ، حر ، ولكنه يأتي في النهاية لكي يصطدم بالحد ، وعند الحد يمتنع إمكان الحرية ، أي الاختيار بين بدائل . وهكذا ، فإن الحد يأتي على الإمكان في المحل الأول ، ولكنه قد يأتي على مضمون الاختيار أيضًا في بعض الحالات ، وهو حين يأتي على الإمكان يظهر : «لا أستطيع» ، وحين يأتي على المضمون يظهر : «لا أقدر» . والحد ، بطبيعته ، لا يمكن تعديه من حيث الأساس ، وإلا لم يكن حدًا ، وهذا ظاهر في الحدود الأولية الأصلية المطلقة ، ولكنه يظهر أيضًا على نحو ما في سائر الحدود، حتى في تلك الموضوعة والاتفاقية والنسبية (كأن أحرم على طلابي مثلاً الإجابة في الامتحان باللون الأحمر أو الأخضر) ، فإنما وضع الحد ليعمل عمله وإلا ليحترم، وأساس كل قاعدة اجتماعية هو ألا يُعتدى عليها ، حتى وإن كنا نعلم من البداية أن ذلك ممكن ، وهو خلاف حالة القوانين الطبيعية مثلاً . ومن هذا الجانب، فإن كل حد يشكل نوعًا من الضرورة ، وهي تكون إما ضرورة مطلقة أو ضرورة نسبية ، مما ينتج عنه أنه لا مفر ، على نحو أو آخر ، من الالتزام به (وأما ما يحدث عند عدم الالتزام بالحدود الموضوعة ، فإنه أمر آخر) . وقد رأينا أن الحدود سلبية الطابع ، فهي تنهى ولا تأمر ، ولهذا فإنها تشكل إطارًا عامًا أقرب إلى الطابع الشكلي . وأخيرًا ، فإن الحدود تظهر في العادة بمظهر الموضوعية ، فهي إما موضوعية بالفعل ، أي تأتي من خارج الذات ، أو هي كالموضوعية حتى ولو كان مصدرها هو الذات .

هذه هى بعض السمات العامة البارزة للحدود عمومًا . أما الحدود الأصلية، والتى لا يمكن تجاوزها بحال ، فإنها تأتى من الطبيعة الجوهرية للأمور ومن الضرورة الموضوعية ، وهى تكوينية وطبيعية وعامة ومشتركة وموضوعية ، وذلك كله مطلقًا وليس نسبيًا . (هناك نحو واحد لتعدى الحدود الأصلية أو لتجاوزها، وهو نحو تصور ذلك بالخيال، كأن أتخيل تجاوزى لحد الموت لكى أصير خالدًا، ففعل الاختيار لذلك التصور، أو لتلك الرغبة ، يتم حقًا، ولكنه لا يتحقق مضمونًا، ولا يمكن أن يتحقق، فلست حرًا فى أن أكون بالفعل خالدًا) . وتظهر الحدود الاصلية فى مجال الحرية العامة ومجال الحرية الداخلية وفى الأنشطة الحميمة للكائن الحى الإنسانى . ومن أمثلة الحدود الأصلية : العدم ، الموت ، الزمان ، التغيرات الحيوية ، العتبات العليا (والدنيا) للأجهزة الإدراكية خاصة وللأجهزة الحيوية التى للإنسان عامة، وقوانين الطبيعة حين أتعامل معها بغير عون من مساعدات غير طبيعية ، والقوانين الفكرية، وغياب الضرورات اللازمة لاستمرار الحياة . كل هذه الحدود تقف حريتى أمامها ولا تستطيع تعديلها ، كما أنها حدود دائمة وعامة ومشتركة . وتستطيع النظرية المفصلة فى الحدود أن تضيف أمثلة أخرى للحدود الأصلية ، التى ربما تعود إلى صفة النقص الجوهرى التى للكائن الإنسانى ، وأنه منفعل ومتغير ومتناه ، بل ربما أمكن اعتبار غياب الآخر والمجتمع حدًا أصليًا للحرية الاجتماعية لا تستطيع تعديله ، فبغياب الآخر والمجتمع لا تصبح الحرية الاجتماعية ممكنة من الأصل ، كما لا أستطيع باختيارى القضاء تمامًا على وجود الآخر والمجتمع .

أما الحدود التبعية ، فإن لها معظم سمات الحد عمومًا، فهى عامة وموضوعية وتميل إلى الاستمرار ووضعت لكيلا يتعدى عليها ، ولكن كل ذلك على نحو نسبى وحسب . وأهم سمة لها مما يخصها أنها موضوعة واتفاقية ، وهى تظهر

بوضوح فى حالة الحريات الاجتماعية . ومعنى أنها « موضوعية » هو أنها موضوعة من قبَل سلطة تقع خارج مجال فعل الاختيار ذاته ، وبعيداً ، إلى درجة أو أخرى ، عن الأهواء التى قد تهدف إلى الإنزال بها فور وضعها . ومن أمثلتها القوانين والقواعد المقيدة للحريات بوجه عام، من قواعد المعاملات المالية إلى القواعد الأخلاقية إلى التقاليد الاجتماعية إلى لوائح المرور فى الطرق العامة إلى قواعد الحضور والغياب فى المؤسسات والمدارس ، وما شابه ، وذلك كله من حيث جوانبها السلبية التى تنهى عن الإتيان بأفعال معينة .

ولننظر أخيراً فى تشبيه جامع يجسد سمات الحدود وأنواعها . فلنفرض أن حياة الفرد تشبه نشاط لاعب كرة القدم ، ولننظر فى الحدود التى تأتى على حرية ذلك اللاعب . وابتداء ، فإنه قادر على الحركة (يقابل هذا حرية الاختيار الأساسية القائمة فى « الحرية العامة ») ، ولكن تأتى على هذه الحركة كوابح من أنواع شتى . ذلك أن اللاعب لا يستطيع أن يضرب الكرة فى إتجاهين مختلفين فى نفس الوقت (يقابل هذا الحد الأصلى الذى رأيناه قائماً فى إطار الحرية العامة، وهو حد عدم إمكان القيام باختيارين متناقضين فى نفس اللحظة)، ولا أن يلعب بقميصى الفريقين المتقابلين فى نفس الوقت (حد أصلى)، كما أن عليه ألا يتعدى بالكرة الخطوط الأربعة الخارجية للملعب (حد أصلى يقابل وجود العالم وقوانين الطبيعة) ، كما أنه ملزم باحترام زمان المباراة ولا يستطيع أن يقوم بنشاطه لا قبل هذا الزمان (حد العتبة الدنيا) ولا بعد فوات هذا الزمان (حد العتبة العليا) ، وسواء من بعد ذلك أن يكون إثبات الوقت ابتداء ونهاية عن طريق صفارة الحكم أو بإشارة منه أو عن طريق صوت جرس فى الملعب (حد تبعى واتفاقى) . وعلى اللاعب أن يتجنب إيذاء اللاعبين الآخرين (حد يتصل بالجسم) ، كما أن واجبه التعامل مع الحكم باحترام (حد يتصل بالذهن). ويمكن للقارئ أن يمضى فى استعراض تفاصيل قواعد لعبة كرة القدم وأدواتها

المختلفة وألوان سلوك اللاعبين ، لكى يرى تطبيقًا مقابلاً لما كنا نتحدث عنه فى الصفحات السابقة بشأن الحدود التى ترد على الحرية الإنسانية ، مستخدمًا شتى السمات المختلفة والتصنيفات التى أوردناها .

ب) القيود :

إذا كانت الحدود تمنع قيام الحرية من الأساس ، ومن حيث الإمكان ذاته، وتكون لها صفة كلية وشاملة ، فإن القيود تأتى على فعل الحرية بعد إمكانه لكى تربطه بشروط معينة مقيدة ، وهكذا فإن القيود تأتى على مضمون فعل الحرية وليس على إمكانه الأصلى ، ولهذا فإنها أقرب ما تكون إلى الحدود الجزئية غير المطلقة، كما أنها لا تؤثر أى تأثير على مستوى « الحرية العامة » .

والقيود تكون إما ذهنية أو مادية ، فتعرَّف من الناحية الأولى بأنها الشروط والموانع التى توضع اتفاقًا إما من قبل الآخر أو من قبل الذات (ومثالها القوانين الاجتماعية بأشكالها والمعايير والنواهى التى تلزم الذات بها نفسها أخلاقًا ونشاطًا) ، وتعرَّف من الناحية الثانية بأنها أشياء (دائمة مثل الشمس أو مؤقتة مثل الزلزال وغيره) أو مجموعات من الظروف أو ترتيبات مؤقتة للأمور تمنع من حدوث أحداث معينة بغير مشيئة الذات (كأن أضع يدى على مفتاح الكهرباء للحصول على الضوء الكهربائى ليلاً فلا يضئ لعدم سريان التيار، أو أن أرغب فى إجراء معاملة مالية مصرفية فى مقر المصرف فلا يمكننى ذلك لأن اليوم كان يوم عطلة ، أو لأننى ذهبت بعد الموعد الأقصى لفتح أبوابه أو قبل الموعد الأدنى لذلك) . إن القيود تأتى على النشاط وليس على الإمكان ، فهى تؤدى إلى ظهور : « لا أقدر » ، رغم أنى « أستطيع » بحكم قيام الإمكان ، وهى تعمل عملها ما أن يأخذ النشاط طريقه إلى التنفيذ ، فالقيود عقبات ، ولكنها عقبات جوهرية (على غير حالة العوائق كما سنرى بعد قليل) . فلنفرض مثلاً أننى أريد أن أرفض علانية فى اجتماع عام إجراءً لحاكم جائر ، وليس هناك ما يحول دون إمكان

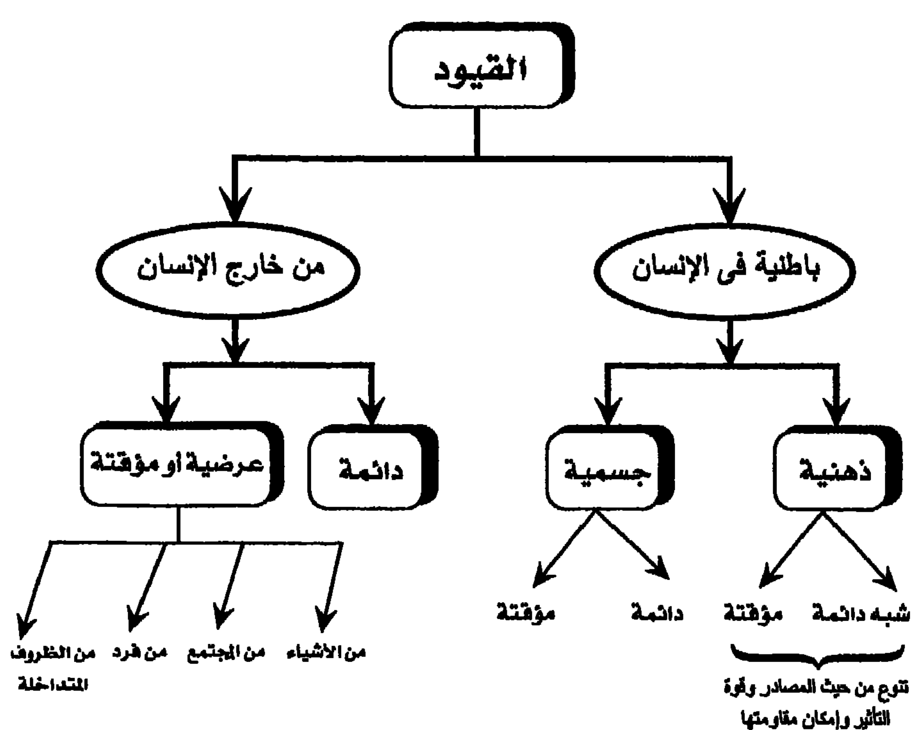
ذلك، فلا مكان هنا لعمل الحدود ، ولكن ذلك الحاكم قد يسجننى أو يمنع انعقاد الاجتماع العام أو يصادر ما كتبت ، فهذه كلها قيود مادية قد تحول دون فعل الحرية وأن يكتمل ، أما إذا بح صوتى مؤقتًا أو مرضت أو لم أجد ورقًا وقلمًا لأكتب ما أريد أو توقفت المطبعة عن الطبع بسبب عطل فنى، فإن هذه كلها مجرد عوائق .

ورغم أن مصادر القيود مصادر إيجابية ذات قوة وسلطان إلا أن القيد نفسه ذو طبيعة سلبية من حيث هو مانع : فتكميم الفم عمل إيجابى من ناحية واضع القيد، ولكنه يشكل قيداً سلبيًا من حيث هو يمنع من الكلام . وهكذا ، فإن الأمر الأخلاقى بالأمانة يتحول إلى قيد من حيث هو ينهى عن الغش، ومواعيد عمل المصرف، وهى ذات طبيعة إيجابية، تتحول إلى قيد من حيث منع قبول المعاملات فى غير تلك المواعيد ، والأمر الصادر من إحدى هيئات العمل بحضور الموظفين فى الساعة كذا هو قيد من حيث هو يمنع من الحضور المتأخر عن الوقت المحدد. إن القيود ذات طبيعة سلبية بالضرورة ، وكثير من الأوامر والقواعد الإيجابية تتحول إلى نواه وقواعد سلبية (وفى مثال لعبة كرم القدم، الذى أوردناه فى شأن الحدود ، تتحول قاعدة احترام الحكم إلى النهى عن معاملته بغير احترام) .

والقيود موضوعة فى العادة ، وليست أصلية شأن الحدود ، وكثير منها إتفاقى، وهى بالتالى مؤقتة فى تأثيرها، ولهذا فإنه يمكن مقاومة القيود ، ويمكن الالتفاف حولها بالحيل ، كما يمكن إنهاؤها تمامًا بطريقة أو بأخرى، وإلى درجة أو أخرى (ينطبق هذا الكلام على القيود الذهنية خاصة، ويمكن النظر فى انطباقه بطريقة أو أخرى على القيود الشيئية ، فحرارة الشمس قيد على حرية حركتى، وجسمى ذاته قيد على حريتى عامة ، ولكنى أستطيع إتقاء حرارة الشمس بوقاء، واستطيع استخدام آلة الطائرة للتواجد فى الأجواء العليا، كما أن الرياضى الماهر والراقص البارع يتغلبان على بعض القيود التى يفرضها ثقل

الجسم البشرى) . ومن الملاحظ أننا نحس بأثر القيود على الحرية بأكثر مما نحس بأثر الحدود ، وربما كان ذلك لأن القيد يأتى على القدرة على قيام الإمكان، كما أن القيد يظهر حين يأخذ نشاط الحرية فى الانطلاق ، فنحس بضغطه فى وضوح ونشعر بقوته وسيطرته . وقد ألمحنا إلى أن القيود ، بحكم تعريفها، لا تفعل فعلها على مستوى الحرية العامة ، ولكنها تظهر على مستوى الحرية الداخلية وعلى الأخص على مستوى الحريات الاجتماعية .

ومصادر القيود كثيرة ومنوعة ، ومنها العالم والمجتمع والجسم البشرى والذات، وقسم منها ينبع من طبائع الأشياء : فسعة معدتى قيد على فعل الأكل، والعتبة الدنيا والعليا للسمع بالأذنين قيود هى الأخرى (وإن أمكن الالتفاف حول هذا النوع باستخدام الآلات) . إن التجربة البشرية تمتلأ بالقيود : فالجسم قيد، والمرض المزمن قيد (على عكس المرض المؤقت فهو عائق) ، والقوانين الاجتماعية قيود، ووجود الآخرين وحقوقهم قيود، وحتى فى استخدامى للقلم الذى أكتب به الآن نلمح حضور القيود النسبية . وسوف نجد قيوداً نوعية بحسب اختلاف الحريات . وقد ألمحنا إلى تقسيمات للقيود ما بين طبيعية واصطناعية أو موضوعة، وموضوعية وذاتية ، وذهنية وجسمية، وإنسانية ومادية (من الأشياء فى العالم) ، ويمكن أن نضيف الشكل التالى لشجرة القيود :



جـ) العوائق :

العوائق هى موانع للحرية عارضة ومؤقتة وغير جوهرية . وهى تأتى على مضمون النشاط وهو بسبيل التحقق ، وكثير منها بعدى الظهور ، أى يظهر « بعد» البدء فى النشاط . وتعريف العائق هو أنه أمر أو شىء أو حدث طبيعى أو جسمى يحول مؤقتًا وعرضيًا دون تحقق أمر أو فعل ما ، بعد بداية التنفيذ أو ، على الأقل ، بعد استهداف القيام به . فالعائق هو قيد مخفف وغير جوهرى . ويمكن أن يتحول « الشرط » إلى عائق ، ولكن الشرط هو شىء أو أمر لا يتم النشاط إلا به ، وحين يكون الشرط أساسيًا ، فإنه يسمى « المُستلزَم» .

د) أمثلة مقارنة :

يتضح لنا مما سبق أن الفروق بين الحدود والقيود والعوائق تقوم فيما يلى :

أ) الحدود تقع على محض إمكان حرية القيام بالنشاط ، وهى نهائية ودائمة وموضوعية وطبيعية (تأتى من الطبيعة) وتتصل بطبائع الأمور (حديثنا هذا ينطبق على الحدود « الأصلية » بشكل كامل ، وينطبق نسبيًا على الحدود «التبعية») .

ب) القيود تقع على مضمون النشاط الحر ، وهى عادة غير نهائية بل يمكن الالتفاف حولها ومقاومتها ، وهى مؤقتة أحيانًا ، وقد تكون دائمة أو شبه دائمة أحيانًا أخرى ، وهى قد تكون موضوعية أو ذاتية (من وضع الذات)، كما قد تكون طبيعية أو اتفاقية وموضوعة ، وقد تتصل بطبائع الأمور أو تكون عارضة .

جـ) العوائق تقع هى الأخرى على مضمون النشاط لا على الإمكان، وهى مما قد يسهل إزالته ، كما أنها مؤقتة إلى درجة أو أخرى، وقد تكون إما موضوعية أو ذاتية ، طبيعية أو اتفاقية وموضوعة ، وهى فى العادة عارضة .

ويمكن أن نطبق الفروق بين الحدود والقيود والعوائق على قيام الحرية بأخذ مثال المرأة التى تستهدف أن تصبح حاملاً ، أى أن تمارس حريتها فى هذا الشأن :

أ) فسوف يتمثل الحد الذى يتصل بمحض الإمكان فى استطاعة أجهزتها الحيوية ، أو عدم استطاعتها ، تخصيب بويضة الذكر ، وهو ما يتجسد فى حدود عمرية من حيث العتبة الدنيا والعتبة العليا ، فليس لأية أنثى من أى عمر كان الحمل بجنين بمجرد الرغبة فى ذلك (قارن الرغبة فى الخلود) ، فحتى لو رغبت فإنها ستصطدم بتلك الحدود النهائية الدائمة العامة الموضوعية الطبيعية المتصلة بطبائع الأمور .

ب) وبعد قيام الإمكان للحمل ، فإن ما سيشكل قيودًا على حرية النشاط هو المواعيد المناسبة ، أو غير المناسبة ، بالقياس إلى استعداد الرحم للقيام بعمله المتصل بالحمل ، وتوافر البويضات الذكرية ، وما شابه .

جـ) أما العوائق ، فإنها قد تكون مدى قدرة الرحم على الاحتفاظ أو عدم الاحتفاظ بالجنين، والقيام أو عدم القيام بحركات عنيفة أثناء الحمل بما قد يؤدى إلى طرد الجنين وتوقف الحمل ، والمواضعات الاجتماعية التى ترى الأنثى وجوب مراعاتها ، ورغبتها فى الحمل أو عدم رغبتها فيه . فهذه كلها أمور ترد على مضمون النشاط المراد القيام به بحرية، وهى مما يمكن إزالته ، وهى مؤقتة لا دائمة ، وهى قد تكون موضوعية (متصلة بتكوين الأنثى ذاته) أو ذاتية، وقد تكون طبيعية أو اتفاقية وموضوعة، كما أنها فى العادة أمور عارضة .

ونضيف الآن بعض الأمثلة الأخرى والتشبيهات التى تظهر هذه الفروق بين الحدود والقيود والعوائق :

١ - فى إجراءات القانون المدنى أنه لا يمكن لغير ذى صفة أن يرفع الدعوى القضائية، وهذا يقابل الحد ، لأنه يقوم على مستوى الإمكان أو عدم الإمكان ذاتهما، وأما إذا تحققت الصفة لشخص ما ، أى تمت الاستطاعة، فإنه يقدر على رفع الدعوى ولكن بشروط معينة تتصل بالميعاد والصيغة واستيفاء الأوراق وما شابه، فهذه قيود على حرية رفع الدعوى. أخيراً ، فإنه قد يستوفى الشروط ولكنه يتجه إلى المحكمة فى يوم عطلة ، أو ينسى تقديم الدعوى من أساسه ، أو يكتب دعواه بغير اللغة الرسمية للدولة ، أو يوجهها إلى الجهة المناسبة ولكن على عنوان محرف ، فهذه كلها عوائق عارضة .

٢ - فى قيادة السيارة ، يمكن اعتبار شرط السن والقدرة على الرؤية السليمة حدين، وعدم تجاوز السرعات المعينة لكل طريق وعدم تجاوز الإشارات الحمراء قيدين ، ولكن رعشة فى اليدين عند السائق أو امتلاء الطريق بالأحجار البارزة وما شابه سيعدان من العوائق وحسب .

٣ – فى لعبة الشطرنج ، يمكن اعتبار عدم اللعب خارج الرقعة مقابلاً للحد ، واللعب بمجرد اللمس مقابلاً للقيد ، وكذلك تحريك عنصر واحد فى كل مرة ، وأما وجود عنصر فى الموقع الذى أريد أن أحتله فهو يقابل العائق، وكذلك غياب اللاعب المقابل أو ضياع أحد العناصر .

ونلاحظ ، من كل ما سبق ، أن الفرق بين الحدود والقيود فرق نوعى ، بينما الفرق بين القيود والعوائق فرق فى المدى والقوة والدرجة وحسب .



الباب الثانى

الحـرية الداخلـــية



الفصل الأول

تمهيد : تقسيمات الحرية

نحن نتحدث عن الحرية بالمفرد وعن الحريات بالجمع ، وعن حرية كذا وحرية هذا أو ذاك . الحرية واحدة ومتعددة ، وينبغي بيان الوجه الذى تكون به هذا وذاك معًا، كما ينبغى بيان أوجه تعددها ، وما إذا كان هذا التعدد مطلقًا ، أى كأننا أمام حريات تقف كل واحدة منها بذاتها ، أم كانت الحريات تتوزع على مجموعات متجانسة إلى درجة أو أخرى ، فنجد أنفسنا أمام أقسام أو أنواع وأجناس للحريات .

إن الحديث عن الحرية بالجمع لأمر واقع ، وكذلك أيضًا وضع الحريات فى تقسيمات تستند إلى معايير شديدة التنوع ، وقد يكون بعضها واهى الأساس، كمن يتحدث عن حرية الملبس فى مقابل حرية المأكل ، ولكن تبرير التقسيمات أمر واضح : فنحن بحاجة إلى وضع الحريات فى مجموعات متقاربة ليسهل الحديث عنها ، وليسهل رد فعل أو سلوك معين إلى نوع أعم بما يجعل فهمنا للفعل أو السلوك أقوى وأوضح ، وحكمنا عليه وتناولنا لأمره أيسر وأنجح . تقسيم الحريات ، إذن ، أمر واقع ويكاد يقترب من أن يكون لازمًا فى الفهم والحديث والتناول . ولكن علينا ، بالمقابل ، أن ننتبه إلى أمرين : الأول أن الفروق بين مجموعات التقسيمات لا تكون دائمًا محددة تحديدًا فاصلاً ، إنما التداخل أمر وارد وشائع ، والأمر الثانى أن التقسيم هو نسبى دائمًا ، لأن نفس الضرب من الحرية يمكن أن يدخل فى أبواب مختلفة من التقسيمات .

وتختلف معايير التقسيم اختلافًا كبيرًا . فيمكن أن نتصور المعايير التالية :

١ – معيار أنشطة الإنسان : فبحسب العدد الذى ترد إليه هذه الأنشطة تكون هناك حريات مقابلة .

٢ – معيار الملكات والقدرات الأساسية التى للإنسان ، وهو معيار يتداخل تداخلاً قوياً مع المعيار السابق ، ولكنه يتحدث عن المقابل الداخلى له .

٣ – معيار الموضوع الذى ترد عليه الحرية ، وقد يكون داخلياً أو خارجياً ، مع تفرعات ممكنة هنا وهناك .

٤ – معيار السلطات التى تكون الحرية حرية بإزائها .

٥ – معيار مدى الحدود والقيود والموجهات التى ترد على الحرية .

٦ – معيار الأولوية التى تكون لحرية على أخرى من وجه ما .

ويمكن أن نجمع وجهات كثيرة للنظر معًا ، إذا قلنا إنه حيث إن موقف ممارسة الحرية لا يخلو من عناصر خمسة ، هى : الذات ، الموضوع ، الملكات الذهنية والقدرات الجسمية ، العمليات التفصيلية التى يتم بها ومن خلالها نشاط ممارسة الحرية ، وأخيراً النتائج التى تنتج عن ممارسة الحرية ، فإنه يمكن أخذ كل عنصر من هذه العناصر ليكون أساسًا للتقسيم ، وإن كان النظر المدقق سيجد تداخلاً أحيانًا بين بعض هذه المعايير ، كما أن معيار النتائج ليس واضح التكوين . وهكذا ، فإن معيار الذات يؤدى بنا إلى القول بوجود حرية للطفل، وللمراهق، وللمكتمل النمو وللشيخ ، وللرجل وللمرأة ، وللفرد وللمجتمع ، وكذلك لسائر الأوجه الأخرى التى تظهر عليها الذات، ومنها الصفات المنوعة التى تكون للذات من مثل حرية المالك وحرية المستأجر ، وحرية صاحب العمل وحرية العامل، وحرية الدولة وحرية المواطن ، إلى غير ذلك مما هو كثير . وإذا اتخذنا معياراً الموضوع الذى يتم فى شأنه ممارسة الحرية ، فإننا قد ننتهى إلى تقسيم ثلاثى مبسط شامل ، حيث يكون الموضوع إما متصلاً بالذات الممارسة للحرية (وفى داخل هذا سوف نجد تفرع الذهنى والجسمى ، وقد يضاف إلى هذه الثنائية

جانب « المعنوى » فى إشارة إلى « السمعة » التى تكون للذات) ، وإما متصلاً بالبشر الآخرين عمومًا (وفى هذا تفرعات كثيرة) ، وإما متصلاً ، أخيرًا ، بالعالم المادى على تنوع جوانبه وابتداء من قوانين الطبيعة حتى حبات الرمال وقطرات الماء (وقد يريد من يريد إضافة جهة رابعة غير الذات والآخرين والعالم ، هى «المطلق » ، بأية تسمية يكون عليها هذا « المطلق » عند هذا الطرف أو ذاك) . وإذا أتينا إلى الملكات والقدرات ، فستكون لدينا حرية الشعور والوجدان وحرية التصور والتفكير والحرية المشيئية (ولا نقول «الإرادية ») والحرية الأخلاقية والحرية اللغوية وحرية العمل وحرية الخلق الفنى والتقدير الجمالى ، وفى داخل كل واحدة من هذه الحريات سوف نجد تفرعات ، ففى حرية التفكير سوف نجد حرية الخيال إلى جوار حرية البحث العلمى إلى جوار حرية الخلق الفنى ، وغير ذلك ، كما أن حرية التفكير وحرية المشيئة ستتداخلان بالضرورة مع نوع حرية العمل، حيث إنهما نتيجتان للتفكير ، ولكنهما تحتاجان إلى أفعال محددة لكى تبرزا أمام الآخرين، أقلها النطق بالألفاظ أو كتابتها، أى استخدام قدرات الجسم . وإذا ما نحن اتخذنا الأنشطة والعمليات معيارًا للتقسيم، وإذا لم نعتبر أن معيار العمليات يتداخل تداخلاً قويًا مع معيار الملكات والقدرات ، وهو ما يقوم على اعتبار أن كل نشاط إنما تقوم به ملكة أو قدرة ، فإننا قد نقول بوجود حرية المدرس وحرية الطبيب وحرية الزارع، وما إلى ذلك . أخيرًا ، ومن حيث النتائج التى تنتج عن أفعال الحرية ، فلربما قسمنا تلك النتائج من حيث مدى المسئولية عنها ، أو من حيث أهميتها ، أو من حيث اتصالها بالذات أو بالآخر البشرى أو بالعالم ، أو غير ذلك .

كانت هذه بعض الأفكار « الحرة » ، ومنها ما هو شبه افتراضى ، فى شأن موضوع تقسيم الحرية . ومن المفهوم أن نظرة العالم الاجتماعى سوف تختلف فى هذا الصدد عن نظرة العالم النفسى، كما أن الباحث القانونى لن تتطابق اهتماماته مع اهتمامات المتخصص فى دراسة السياسة ، ومن الطبيعى أن

تختلف ، بعد هذا كله ، نظرة الأصولى الفيلسوف ، وذلك على الأقل من حيث إنها تريد الوصول إلى تقسيم شامل واضح جوهرى .

إن نقطة الانطلاق عندنا هى أن الحرية واحدة فى جوهرها ، وجوهر الحرية هو ما عبرنا عنه باسم « الحرية العامة » ، أى القدرة على الاختيار بين بدائل، ومهما تكلّمتَ عن حرية التفكير وحرية التعبير ، وعن حرية المواطن وحرية المالك ، وعن الحرية الأخلاقية وحرية المشيئة، وعن الحرية السياسية والحرية الشعرية ، وعن غير ذلك من عشرات الصور الممكنة للحريات ، فإنك تكرر دومًا اسم «الحرية» ، فيعود هذا بك إلى القدر المشترك ، بل الجوهر الأساسى ، الذى هو القدرة على الاختيار بين بدائل (ونقول هذا إيجازًا ، لأن القدرة تفترض المكنة على ما هو مفهوم ، كما أن الاختيار يعنى غياب القسر) . وعلى هذا ، فلربما لم يكن من الدقيق التحدث عن « حريات مختلفة » ، وكان من الأفضل استخدام تعبير « حريات متنوعة » أو « متعددة » .

إن الحرية واحدة ، ولكنها تتعدد وتتنوع حين تتخذ أشكالاً مختلفة بحسب الأفعال والموضوعات والميادين والتجسدات . إن الحريات المتعددة المتنوعة ما هى إلا أوجه لنفس الحرية الواحدة الجوهرية . وفى المقابل ، فإنه من اللازم ، فى الاستعمال العادى وفى تعاملات الأفراد وخارج نطاق البحث الأصولى، أن نتحدث عن حرية معينة بتحديد صفة الذات التى تقوم بها ، أو العمليات التى تتم من خلالها ، أو الملكات والقدرات التى تقف من ورائها، حيث نقول حرية الأم وحرية القاضى ، وحرية التفكير وحرية العمل ، وحرية المشيئة وحرية حركة الجسم، إلى غير ذلك . ومصدر هذا اللزوم أن « الحرية العامة » الجوهرية تلك ما هى ، فى النهاية ، إلا تكوين تصورى ومحض إطار فارغ ، وينبغى أن تتجسد دائمًا فى شكل معين حول موضوع معين وفى ميدان معين فتنتج آثارًا ونتائج معينة ، ابتداء من موجات كهربائية تعطى معانى فى داخل الذهن حتى إقامة

السد العالى أو تغيير شكل الأرض، مرورًا بإطلاق حكم أخلاقى أو اتهام شخص ما أو الذهاب إلى السوق أو التصويت لمرشح فى انتخابات ... إلى غير ذلك .

وهكذا ، فإن الحرية ، كما سبق وأشرنا ، هى واحدة ومتعددة معًا ، وإن كان ذلك من وجهين مختلفين : فهى واحدة الجوهر ، ولكنها متعددة التجسدات ومتنوعة الأشكال . كذلك ، فإن علاقة الحريات المعينة بالحرية العامة لا تكون علاقة الجزء بالكل ، ولا هى علاقة الفرع بالأصل ، لأن الحريات المعينة هى دائمًا أكثر ثراء وتعقيدًا من الحرية العامة ، وإنما هى أقرب إلى أن تكون علاقة النوع بالجنس، والأفضل أن نقول إنها علاقة المظهر بالأساس، تمامًا كعلاقة أفعال الإنسان بذاته .

والآن ، فكيف سنقوم بتقسيم الحريات المتعددة ، وإلى كم من الأنواع سوف نردها ؟ إننا نقترح قسمة الحريات المتجسدة ، والتى تقوم سائرها على « الحرية العامة » ، إلى نوعين رئيسيين وثالث يقف فيما بينهما : فهناك نوع « الحرية الداخلية» ، وهو ما يمارسه الذهن فى داخل نطاقه هو ذاته بغير أى تعبير خارجى بجزء من أجزاء الجسم ، ومنه حرية الخيال والتفكير بأشكاله والحكم وما نقوم به من ضبط لحالاتنا الوجدانية بأشكالها والقرار والمشيئة والحرية اللغوية والجانب التصورى من الحرية الأخلاقية ، ويمكن أن نسميه أيضًا بنوع « الحرية الذاتية المطلقة» ، أى التى تتم فى داخل الذات وفى حدود الذهن وحسب . ثم هناك النوع المقابل : « الحرية الموضوعية » ، بمعنى تلك الحرية التى لا تتم إلا بالظهور فى فعل موضوعى خارجى (عن الذهن) يتم بالجسم ، وقد ينال شخصًا أو أشخاصًا آخرين أو هذا الشىء أو ذاك من أشياء العالم ، ومنه حرية العمل على أشكاله الكثيرة وحرية الكلام وحرية الخلق الفنى وما شابه ، وقد نسمى هذا النوع أيضًا « بالحرية الاجتماعية » ، أى الحرية التى تتم فى مواجهة الآخرين، إن فعلاً أو إمكانًا ، حيث إن كل فعل خارجى إما أن يدركه الآخرون أو أن يكون، على الأقل، ممكنًا لهم إدراكه ، إن فى الحال أو فى الاستقبال .

هناك ، إذن ، نوع يتم من داخل حدود الذهن مطلقًا ، ونوع يتم بأفعال خارجية موضوعية ذات صفة اجتماعية (فعلاً أو إمكانًا) . ولكن هناك ، فى الحق ، نوعًا ثالثًا يتأرجح بين النوعين السابقين ، كما أنه ليس فى أهميتهما ، إن نحن أخذناه فى حدوده الدقيقة الضيقة : ذلك هو نوع حرية تحريك الجسم البشرى، والمقصود هو تحريك الذات المعينة لجسمها . ولكن هذه الحركة تتم ، بالضرورة ، فى فعل خارجى وموضوعى ، فتنجذب ، هكذا ، إلى مجال « الحرية الموضوعية » ، ولكننا قد نتصور تحريك الجسم وهو يتم فى خلوة الشخص المطلقة مع نفسه ، وهنا نجده يقترب كثيرًا من « الحرية الداخلية » ، من حيث إنه يكون ، فى هذه الحالة ، مجرد تعبير ذاتى عن فعل من أفعال الحرية الداخلية ، ومع ذلك فإننا ننتبه إلى أن هذه الحركة معرضة ، إمكانًا ، لأن يراها الآخرون (كأن أضع ساعدى فوق جبهتى وأنا بسبيل النوم فى فندق ما ، وأظننى مختليًا تمامًا بنفسى، بينما تكون هناك آلة للتصوير دقيقة ومخفية فى ركن من السقف). إن إضافة هذا النوع الثالث ضرورية من أجل شمول التقسيم ، حيث يكون لدينا حريات خاصة بالذهن وحده ، وأخرى خاصة بالجسم ، من خلال الذهن ، وثالثة خاصة بالعالم والآخرين ، ولكنها لا يمكن أن تتم إلا من خلال حركة عضو ما من أعضاء الجسم ، وهو ما يُظهر ضرورة إضافة هذا النوع الثالث ، لأن « الحرية الداخلية » وحدها لا تكفى لتأسيس « الحرية الموضوعية » ، بل لا بد من المرور ، لأجل هذا ، عبر حرية تحريك أعضاء الجسم ، بدءًا من العينين ومن الحنجرة والشفاة ونهايةً بكامل الجسم .

تقسيم الحريات ، إذن ، ثلاثىٌ ، وهو ينبنى على الأساس الجوهرى المشترك لكل حرية ، والذى هو « الحرية العامة » : فهناك الحرية الداخلية وحرية تحريك الجسم والحرية الموضوعية ، ولكن معظم اهتمامنا سينصرف إلى الحرية الداخلية وإلى تلك الموضوعية ، بما يجعل التقسيم ثنائيًا فى الواقع وثلاثيًا شمولاً . إن

هذا التقسيم هو استجابة لتطبيق معيارين معًا : المعيار الأول هو معيار طبيعة الموضوع العام أو الميدان الذى تنصرف إليه أفعال الحرية ، ولا يوجد شىء فى إطار التجربة المشتركة ، إلا وهو فى الذهن أو فى الجسم أو فى العالم . المعيار الثانى هو معيار أنشطة الكائن الإنسانى : فهى إما ذهنية وإما جسمية ، وفى إطار الأنشطة الذهنية تظهر الحرية الداخلية ، بينما تظهر الحرية الموضوعية فى إطار الأنشطة الجسمية ، بتوجيه الذهن بطبيعة الحال، وتأتى معها بالطبيعة حرية تحريك أعضاء الجسم . إن سائر أنشطتنا تكون إما ذهنية بحتة ، وإما ذهنية – جسمية والشخص قائم بمفرده ، وإما ذهنية – جسمية تحدث تغييرًا ما فى العالم المحيط ، أشياءً وأناسًا ، وقد يدركه الآخرون أو قد لا يدركونه ، ولكنه مما يمكن أن يدركوه ، على كل حال ، إن فى الحال أو فى الاستقبال . إن هذا التقسيم يعود ، فى النهاية ، إلى تقسيم الداخلى والخارجى ، الذاتى والاجتماعى، أنا وغيرى ، الفكرة والشىء ، الذهنى والجسمى .

ونذكر ، أخيرًا ، أن ذلك التقسيم يشير إلى نوع الحرية ، ولكنه من الممكن تصور تقسيمات أخرى ، وهى قد تتصل بطبقات الحرية (التوجيه الذاتى، الحرية العامة، الحرية الداخلية، الحرية الجسمية، الحرية الموضوعية)، أو بدرجاتها (انعطاف، تفضيل، اختيار، قرار ...)، أو بمراحل موقف الحرية (من ظهور مشكلة أو الشعور بحاجة أو ظهور مطلب حتى القرار والفعل) ، أو بمستويات الحرية (الإمكان العام للحرية، الوعى بها ، ظهور موقف معين والتدبر بشأنه، إقامة الاختيار والقرار ، فعل الحرية الخارجى ، تحمل النتائج) ، أو بغير ذلك من أوجه النظر الممكنة .

ونفصل القول ، الآن ، فى شأن « الحرية الداخلية » .



الفصل الثانى

مفهوم «الحرية الداخلية»

ربما لن يكون من الممكن تقديم تعريف حاسم نهائى للحرية الداخلية ، لا لشيء إلا لأنها خبرة معاشة فى المقام الأول والأخير . ولكن علينا ، مع ذلك ، محاولة إبراز ما يميزها عن غيرها مما يحيط بها من خبرات شعورية، ولنفعل ذلك بتقديم عدد من التعريفات على سبيل الاقتراب أكثر وأكثر من طبيعتها المميزة .

ونستطيع أن نقول ، أولاً ، إنها الحرية على نحو ما يخبرها الإنسان المنتبه فى داخل ذاته، ودون قيام الحاجة إلى الانتقال إلى إظهارها فى مظهر خارجى يدركها به الآخرون . إذن ، هى خبرة باطنية ، أى داخلية للذهن وحده، وذاتية، أى تعتمد على كيان الذات وحدها وحسب، وليس على أمر خارجى عن الذات. إن الحرية الداخلية خبرة بالاختيار بين بدائل تبقى على مستوى داخلية الذات، ولا تظهر فى فعل ظاهر للخارج أو فى فعل يتعامل مع أشياء العالم . إنه تكون هناك حرية داخلية فى كل مرة نستطيع فيها تفضيل أمر على أمر ، بوجه عام ، فى داخل الذهن ، وسواء أكان ذلك بالإيجاب أو بالسلب، أو كان، أيضاً، هناك توقف مقصود عن القيام بأى تفضيل ، وذلك كله فى غياب كل محدد داخلى أو قسر مباشر ذى مصدر خارجى بعيد أو قريب . إن جوهر الحرية الداخلية، فى الحق، هو شعورنا بقدرتنا على التحرك المعنوى فى داخل الذهن كما نشاء، وهو ما يمكن أن نعبر عنه اختصاراً واصطلاحاً بأن نقول إن الحرية الداخلية هى «القدرة على التوجيه الذاتى للذهن» ، أى أن يقوم الذهن بتوجيه حركاته وعملياته حيث يشاء ولا مسيطر عليه مباشراً من خارجه، وهو ما يعنى أن يوجه الذهن

نفسه بنفسه . وفى قلب هذه الحركات والعمليات أفعال الاختيار بين بدائل، ولهذا نقول تميمًا للتعريف السابق : إن الحرية الداخلية هى القدرة على التوجيه الذاتى للذهن فى عمليات الاختيار بين بدائل . إن هذا التوجيه حر لأنه ذاتى، وهو يكون كذلك سلبًا بانعدام التحديد الداخلى من جهة ، والقسر والقيد، من مصدر خارجى، من جهة أخرى، كما أنه يكون كذلك إيجابًا بالقيام بشتى العمليات الذهنية، وفى قلبها جميعًا يقوم هذا الفعل البسيط : محض الانتقال من أمر ذهنى إلى أمر آخر، أيًا ما كانت طبيعة هذا الأمر . وهنا نجد أنفسنا، مرة أخرى بعد ما رأيناه فى « التأسيس » ، أمام الحركة والتغير والاختلاف . إن أبسط الأفعال الذهنية تستند ، بالضرورة ، إلى دعامة وجودية .

ومن المهم أن ننتبه إلى أننا دومًا فى حالة حرية داخلية ، من حيث هى قدرة، ومن حيث هى إمكان يؤسس لتلك القدرة ، وذلك لا لشىء إلا لأن الحرية الداخلية، من حيث هى قدرة ، هى إطار واستعداد ، وليست حالة إدراك معين أو حالة شعورية محددة المضمون ، وهى من هذا الجانب ، جانب القدرة ومن ورائه جانب الإمكان، تقترب كثيرًا من « الحرية العامة » ، ولكنها تختلف ، مع ذلك ، عنها من حيث إن الحرية الداخلية هى ، عندما تتعين ، حالة شعورية بالضرورة ، هذا بينما أن « الحرية العامة » هى إطار تصورى محض . إننا حين نقوم بالممارسة الفعلية للحرية الداخلية ، فإنها تكتمل من شتى الجوانب ، وذلك بوجود مضمون محدد للتوجيه الذهنى الذاتى وللاختيار بين بدائل . وعلى هذا ، فإننا نعيد صياغة ما بدأنا به هذه الفقرة : فنحن نكون فى حالة حرية داخلية دوامًا ، إما على سبيل الاستعداد والتهيؤ والقدرة ، وإما على سبيل الممارسة الفعلية . ويمكن لموقف متطرف أن يقول إننا دومًا فى حالة ممارسة فعلية للحرية الداخلية فى شأن مضمونات معينة مهما قل شأنها، ولكن هذا الموقف سوف يتهم بالمغالاة بقدر ما أنه لا يعطى لمبدأ « الراحة » ، أو الحاجة إلى الراحة ، فى أعمال الذهن،

حقه المناسب ، ولا ينتبه إلى ضرورة مراعاة جانبى « الملاء » و« الفراغ» (النسبيين) الذهنيين معًا وعلى نحو متناسب .

ويظهر مما سبق أن الحرية الداخلية هى ، معًا وفى نفس الوقت ، ولكن من جوانب مختلفة، إمكان وقدرة وممارسة وواقع فعلى، كما أنها دومًا، وعلى كل الأشكال، حالة شعوربة نوعية . ومن المفهوم أن المحك فى الحديث عن الحرية الداخلية هو الشخص البالغ السليم المتوسط ، لأن حالة الطفل ، بدرجات تكوينه الذهنى، وحالة المريض، على اختلاف أنواع المرض، وحالة الشخص ذى التكوين الذهنى الاستثنائى من طرف أو آخر ، كل هذه الحالات جديرة بفحص خاص من زاوية الحرية الداخلية ، ولكننا لا نستطيع الدخول فى تفاصيل هذه الأبحاث فى هذا العرض العام الذى نقوم به هنا لطبيعة الحرية الداخلية .

ونختم هذا الجزء المخصص للتعريف بأن نقول ، على سبيل الإيجاز ، إنه يتضح من كل ما سبق أن الحرية الداخلية جنسها هو الخبرة الشعورية الداخلية، ونوعها هو القدرة على التوجيه الذهنى الذاتى، وفصلها هو الاختيار بين بدائل . ولنضف، الآن، أن ميادين ممارسة الحرية الداخلية هى الوجدانيات والتصوريات واللغويات والمشيئات ، وأن مادتها مشاعر وتصورات وجمل ومقاصد، وأن نتائجها ميول وتصديقات ومشيئات، ونثبت هذه الاصطلاحات هنا على سبيل الإشارة المقتضبة، وسوف نعود إلى بيانها ، من بعد ، فى مكانها .

وربما كان من المناسب أن نشير الآن إلى بعض الأمثلة المتعينة على ممارسة الحرية الداخلية، وهى التى تمتد لتشمل سائر جوانب حياتنا الذهنية بغير استثناء، سواء منها ما هو ذهنى محض أو ما يكون موضوعه تحريك الجسم أو الاتصال بالآخرين أو بالعالم الخارجى، ولكن طالما اقتصر الأمر على حالة ذهنية وحسب فإننا نكون بإزاء الحرية الداخلية دون الانتقال الفعلى منها إلى شكل حرية تحريك الجسم أو إلى الحرية الموضوعية . وهذه هى أمثلة متنوعة تشمل مواقف من أبسطها إلى ما هو شديد التعقيد، ونذكرها بغير ترتيب خاص:

١ – حالة التفكير فى ترتيب حركات جسمى عند الاستيقاظ من النوم ، أو التفكير فى رفع يدى أو عدم رفعها فى موقف أو آخر، أو التفكير فى تحريك ذراعى أو ساقى فى حفل موسيقى، أو التفكير فى السماح لنفسى بنحنحة أو ما يشابهها فى أثناء عزف موسيقى دقيق التقاسيم، أو التفكير فى اختيار طعام دون طعام، أو فى التوقف عن الأكل أو استكماله ، أو توجيه الانتباه إلى بعض جوانب شاشة التلفزيون أثناء إذاعة مباراة فى التنس ، حيث يمكن أن أتجه بنظرى إلى لاعب أو آخر أو إلى الحكم أو إلى النظارة أو إلى لوحة النتائج وغير ذلك ، أو الاتجاه القصدى نحو ذكرى أو أخرى فى موقف معين ، أو إطلاق حكم أو آخر على عناصر موقف ما .

٢ – حالة اتجاه الشاعر نحو تفعيلة أو أخرى ، نحو استخدام قافية أو كلمة دون أخريات ، وحالة تفكير الأم فى ألا تقوم بما ينتظر منها فى إعداد الطعام لطفلها أو للاستجابة لندائه أو عدم الاستجابة ، وحالة فرض قاعدة على النفس من نوع ما ، كأن أفرض على نفسى ألا ألقى بفضلات فى الطريق العام حتى ولو كنت وحدى فيه ، وحالة تفكر القاضى فى عناصر قضية هو بسبيل الحكم فيها بين ما هو منها أقرب إلى إدانة المتهم أو أقرب إلى التماس العذر له ، وحالة تناول أشخاص عديدين لمسألة خلافية، حيث يكون لكل منهم ، وقبل الكلام ، حرية اختيار نقطة البدء وتوقيت التدخل وانتقاء الكلمات ورنة الصوت وما شابه .

٣ – حالة رفض بديل ما ، وعدم اختيار البديل المقابل فى نفس الوقت، وحالة الاتجاه نحو الكذب المقصود أو نحو خداع شخص مقابل بطريقة أو بأخرى، أو الاتجاه نحو تفضيل قول الصدق دائمًا، أو نحو عدم النطق بشىء من الأساس .

٤ - يمكن أن نتصور حالة الشخص الصامت أمام خطيب أو سياسى لا يقتنع بجديتهما ، بل ويعتبرهما أقرب إلى المخادعين ، كذلك الذى كان يتزى بزى خاص ويتحدث بطريقة مخصوصة فى مناسبات منتقاة ، شأنه شأن الممثل على مسرح، بينما من يراه ويستمع إليه يسخر منه كل السخرية ويكن له عظيم الاحتقار ، ولكنه لا يعبر بحركات خارجية عن سخريته واحتقاره ، ولربما تحول عن شعور السخرية إلى شعور الادراك المنتبه شأن من يدرس حالة مرضية .

٥ - وربما كانت لحظات التحول الكبرى الحاسمة فى اتجاهات بعض الشخصيات التاريخية من أعظم الأمثلة على الحرية الداخلية، ومن ذلك حالة إسلام عمر بن الخطاب بعدما أصغى صامتًا إلى تلاوة أخته لآيات من القرآن .

إن هذه الأمثلة تشير إلى حالات متعينة ذات مضامين معينة ، بحيث يظهر من جديد الفرق بين الحرية الداخلية والحرية العامة : فهذه الأخيرة إطار شكلى خال، هى محض تكوين تجريدى يشير إلى القدرة على الاختيار بين بدائل ، أما فى الحرية الداخلية فتظهر بدائل معينة بشأن مسألة معينة ، وتتم ممارسة شتى العمليات الذهنية ممارسة فعلية فى إطار القيام بالاختيار، أو بالتوقف عن الاختيار، وهو نفسه اختيار . إن الحرية العامة إطار وشكل، والحرية الداخلية ممارسة فعل له مضمون خاص فى كل حالة . وإذا كانت الحرية العامة هى الأساس الضرورى للحرية الداخلية من حيث هى قدرة ، إلا أنها ، أى الحرية العامة ، تكاد « تحتاج » إلى الحرية الداخلية من أجل أن تتجسد ، لأن تجسد الحرية العامة يحتاج إلى مضمون ذهنى معين، وبهذا التجسد تصبح الحرية العامة حرية داخلية . وإذا كنا سنؤكد على أن الحرية الاجتماعية الموضوعية تحتاج إلى الحرية الداخلية، وهذه تؤسس على الحرية العامة، فإن هذه الأخيرة

هى ، بدورها ، امتداد للتكوين الحيوى والذهنى العامين، على نحو ما رأينا فى «التأسيس» .

ومن المهم أن ندقق النظر بعض الشىء فى المقصود «بالتوجيه الذاتى»، حيث عرفنا الحرية الداخلية بأنها التوجيه الذاتى للذهن . إن هذا التوجيه الذاتى، الذى سبق أن تناولناه بشكل عام فى «التأسيس» ، فى فصل «التأسيس الثالث للحرية الإنسانية»، هو أبعد شىء عن « التداعى الحر » للتصورات من الذهن، حيث إن التداعى الحر تذكر وتصور بلا توجيه ولا قصد ولا هدفية ولا ضبط، وذلك فى مقابل أن التوجيه الذاتى للذهن يقصد به اتخاذ الاتجاه نحو وجهة دون وجهة والسير بعمليات الذهن فى طريق دون آخر . إن هناك تتاليًا فى حالتى التداعى الحر والتوجيه الذاتى للذهن، ولكن هذا التتالى يكون منضبطًا وموجهًا فى حالة التوجيه الذهنى الذاتى . ومع هذا ، فإن ذلك التتالى ليس إلزاميًا، لأنه ، وكما رأينا ضمنًا منذ لحظات، كان يمكن أن يتم على شكل مختلف عما تم عليه، والعامل الحاسم هو قرار الذهن، أو قل هو حريته . فلا إلزام خارجيًا على الذهن، فى حالة الحرية الداخلية، يجعله يسير من تصور إلى تصور ، حتى ينتهى إلى اختيار معين . إن الحرية الداخلية تتحول من قدرة إلى حالة شعورية مع الوعى بالتوجيه الذاتى للذهن، وتصبح بهذا «حرية شعورية» . وبالتوجيه الذاتى للذهن، فى شأن مضمون معين، تتحول « الحرية العامة » إلى «حرية داخلية» . وربما أمكن أن نقول إن التوجيه الذاتى للذهن هو فعل السيادة الأول للذات، قبل أن يتوج فى «الاختيار» .

ومن الواضح أن الذهن عمومًا هو القائم على أداء عمليات الحرية الداخلية من حيث هى عمليات عامة ، ونقصد بها على الأخص التوجيه الذاتى ثم الاختيار ثم الشكل النهائى للاختيار الذى هو « القرار » . هذا على وجه التعميم ، ولكننا سنرى، من بعد، أن هناك ملكات نوعية فى داخل الذهن تقابل الميادين رباعية

التكوين التى يمكن أن توزع عليها سائر مكوناته، وهى ميادين الوجدانيات والأفكار واللغويات والمشيئات ، حيث تقابلها على الترتيب ملكات الوجدان والفكر والنطق والمشيئة . ولكن ، وفى كل الأحوال، وفى إطار الحرية الداخلية، يكون هناك توجيه ذاتى للذهن ويكون هناك اختيار . إن سائر عمليات الحرية الداخلية تنتهى إلى اختيارات، وأيًا ما كان نوع الميدان الذى ينتمى إليه الاختيار ، وبحسب المضمون والمادة اللذين كان يعمل فى صددهما . ومن جهة أخرى ، وأيًا ما كان الميدان والمضمون والمادة، فإنه يكون هناك دومًا، وقبل الاختيار ، حركة وتنقل بين البدائل وأخذ ورد وفحص وتردد ، وما شابه ذلك من عمليات ، كما سبق وأشرنا .

وربما كان من أهم المبادئ السابقة التى يقوم عليها نشاط الحرية الداخلية مبدأ الذات، أو قيام الذات الإنسانية ككيان قائم بنفسه، ولا يتوقف فى نشاطه على غيره، ويتمتع بحد أدنى ذى أهمية من الاستقلال . مبدأ الذاتية هذا ، واستقلال الذات، هو الذى يسمح بظهور المبادرة فى النشاط الإنسانى، على مستوى الذهن وعلى مستوى الجسم جميعًا، ولا حرية إلا بالمبادرة، وليس حرًا من لا يكون قادرًا على المبادرة، ولا مبادرة إلا للذات وللذات المستقلة. إن القدرة على المبادرة لهى من أخص المبادئ التى تحمل نشاط الحرية الداخلية، وغيرها، ولنا أن نعتبرها مبدأ أولاً ضمن أهم المبادئ الأولى التى يقوم عليها النشاط الإنسانى بوجه عام ، وقد رأينا ، فى « التأسيس» ، بداياتها الأولى فى التكوين الحيوى العام ذاته .

وما دمنا بصدد المبادئ التى تقوم عليها الحرية الداخلية ، فإننا نذكّر ، من جديد ، بمبادئ الحركة والتغير والتعدد والاختلاف . وهذه المبادئ كلها ، مضافًا إليها مبدأ المبادرة ومبدأ الذاتية ، تشير إلى أن الحرية الداخلية هى أبعد شيء عن « القصور الذاتى » ، لأنها نشاط وفاعلية من داخل الذات وبابتدارها . ويمكن أن نضيف ، فى هذا المقام ، أن الحرية الداخلية تفترض مبدأ القصدية

أيضًا، لأنها نشاط فاعل يستهدف تحقيق قصد معين . وإذا كانت الحرية الداخلية تفترض ، على المستوى الباطنى، قيام الذات واستقلالها ومبادرتها، وما يتصل بهذا من مبادئ وجودية، فإنها تفترض أيضًا ، على المستوى الموضوعى هذه المرة، الإمكان وقيام البدائل، اللذين يفترضان، من جهتهما، مبدأ التغير ومبدأ التعدد ومبدأ الاختلاف أنفسهم. ذلك أنه لا يكفى أن أكون قادرًا على الاختيار الذهنى، بل لا بد من قيام البدائل، بوسيلة التعدد ، ولا بد من قيام الإمكان الوجودى للتحرك بين البدائل، بل ولتشوف بدائل جديدة لم تكن فى الحسبان . إن التحقق التام ، فى مقابل الإمكان، والواحدية المطلقة، فى مقابل التعدد، كفيلان بالقضاء على أية حرية كانت .

أخيرًا، وما دمنا بسبيل الحديث عما تفترض الحرية الداخلية قيامه، فإنه ليس من التزيد فى شىء أن نذكر أنها تفترض بالضرورة قدرة الذهن على أداء شتى العمليات الذهنية من شك وتردد ، وانعطاف وتفضيل ، ورفض وقبول، وإدبار وإقبال، وانتباه وتركيز ، وتعليق وترجيح ، واستهداف وقصد، إلى غير ذلك . ومن نافلة القول أنها تفترض ، من وراء ذلك ، الإدراك والوعى والشعور والحياة .

وفيما يخص مقابلات الحرية الداخلية وأضدادها، فقد كنا أشرنا، منذ قليل، إلى ما يسمى بالتداعى الحر للأفكار مرة، وإلى القصور الذاتى مرة أخرى. ويمكن اعتبار «التداعى الحر» من أغيار الحرية الداخلية، بل من مقابلاتها، حيث تعنى صفة «الحر» فى ذلك التعبير شيئًا مغايرًا تمامًا لما نعنيه بالحرية الداخلية، التى تقوم ، كما كررنا، على التوجيه الذاتى القصدى للذهن والتى مركزها الاختيار بين بدائل بعد التفكر والتروى، نقول إن تلك الصفة إنما يقصد بها الضد تمامًا لذلك، أى : ما كان بغير توجيه خاص وعلى غير نظام . ومن مقابلات الحرية الداخلية الأخرى الاستجابات الذهنية التى تتم على أساس العادة، وهى أكثر اتساعًا مما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، كما أنها ذات أهمية عظيمة فى

حياتنا سائرها، حياتنا الذهنية والعملية، وفى عمليات التفكير وعمليات التعبير على السواء، ومنها قدر عظيم من استخدام اللغة، وكل العمليات الحسابية الاعتيادية، وكثير من تصوراتنا عن أشياء العالم المحيطة المعتادة . ومن مقابلات الحرية الداخلية كذلك الاستجابات الناتجة عن التشريط القوى فى العديد من ميادين العمليات الذهنية، وأيًا ما كان مصدر هذا التشريط ، أهو العادة المتكررة دومًا أو هو توجيه اجتماعى مقصود تخضع له الأذهان . وربما كان من مقابلات الحرية الداخلية أيضًا بعض التوجهات الذهنية ذات الأصل الحيوى ، ومنها ، على سبيل المثال، التوجه نحو المريح بوجه عام ، سواء فى عمليات الإدراك بأنواعها أو فى أشكال أخرى من التصرفات الذهنية . أخيرًا، فإن من مقابلات الحرية الداخلية الظواهر التى يمكن أن نضعها تحت عنوان « الاضطرار الذهنى»، ومن أبرزها حالات الخضوع للضرورات المنطقية بأشكالها المتنوعة ، كما أن منها أيضًا ما ينتج من تأثيرات على الذهن نتيجة لأشكال من المرض، أو حتى للإرهاق البدنى (ونرى أمثلة على ذلك فى حالات التعذيب والتحقيق الجنائى باستخدام وسائل وحشية) . فى كل هذه الحالات والأشكال لا نكون بإزاء مواقف تتوفر فيها الشروط الضرورية للحرية الداخلية .

ثم هناك الأضداد الصريحة للحرية الداخلية ، ومنها الحركة أو السكون بالقصور الذاتى ، ولكن من أبرز أمثلتها حالات الأفعال المنعكسة ، كما فى طرفة العين وما شابه ، وكذلك حالات حركات الأعضاء الداخلية للجسم ، وإن كانت بعيدة تمامًا عن ميدان الذهنيات . وإذا أردنا ، فى النهاية، تشبيهين دالين بأعظم قوة على الضد التام للحرية الداخلية، لقلنا إنهما حركة بندول الساعة، من جهة، وما ينسب إلى مفهوم « الملائكة» من خصائص، من جهة أخرى .

ونجمع، الآن ، أبرز خصائص الحرية الداخلية معًا، معتمدين، بطبيعة الحال، على ما سبق من حديث ، ومضيفين إليه .

لقد أشرنا ، بما فيه الكفاية، إلى كون الحرية الداخلية أمراً داخلياً ذاتياً يتوفر للذات من داخلها ولا يتوقف على أى عامل خارجي عن الذات . ولهذا فإننا نستطيع أن نقول إن الذات ، وهى فى حال ممارسة الحرية الداخلية، تكون ملكة مطلقة السلطان، أو تكاد، خاصة وأننا ، هنا ، نكون أبعد ما نكون عن تأثير المادة والقوانين الطبيعية . ومن كان ذا سلطان كان ذا استقلال وقدرة على المبادرة، كما رأينا من قبل . فمن الطبيعى أن نرى الذهن قادراً على التحوير والتعديل، والإعراض والابتكار، كما أن من أهم مظاهر السلطان الانتباه والقدرة على الحركة بين العناصر معاً، ويمكن أن نقول، على الأخص، إنه لا حرية بغير انتباه ذهنى . إن الانتباه هو السيطرة الذاتية المؤقتة على أمر ما . ويتجاور مع الانتباه القصد ، وإن كانت قصدية الحرية الداخلية هى قصدية عامة، وبمعنى استهداف الوصول إلى إختيار ما . والقصدية تشير ، كذلك ، إلى وجود موضوع ما معين تدور من حوله عمليات الحرية الداخلية، ومرة أخرى فإن الحرية الداخلية متعينة دائماً، ولا بد لها من موضوع تدور من حوله .

ويثير هذا الاعتبار الأخير مسألة طريفة : ما مدى تأثير قدر المعرفة الذى يكون فى الذهن حول موضوع الحرية الداخلية على نوعية عملياتها وعلى نتيجتها؟ وربما نعود ، بشىء من التفصيل إلى هذه المسألة ، من بعد، عند تناول ظروف ممارسة الحريات الموضوعية ، ولكن يبدو أننا نستطيع أن نقول، ومطبقاً على الحرية الداخلية من البداية، إن العارف أكثر حرية من الجاهل، وربما كان ذلك لا لشىء إلا لأن المعرفة تتيح توسيع دائرة البدائل، وتمكن من النظر المنوع إليها ومن زوايا متعددة . إن الاختيار الجيد هو ثمرة المعرفة الواسعة . إن عالم العارف أوسع بكثير من عالم الجاهل، وهكذا تتسع دائرة الإمكان ودائرة التعدد أمام العارف أكثر بكثير مما يحدث أمام الجاهل .

وربما تظهر لنا ، من ثنايا هذا الحديث ، خاصية للحرية الداخلية لم نتعرض

لها من قبل ، ألا وهى أنها ليست واحدية النموذج عند كل الأشخاص، بحيث إنه بقدر اختلاف الأذهان، تركيبًا وتكوينًا وطريقة عمل، تختلف هيئة الحرية الداخلية عند هذا أو ذاك . ويمكن أن نتوقع أن تكون هناك ، كذلك، طبقات من الحرية الداخلية، علوًا ودونا، عمقًا وسطحية، وأن يكون الأكثر قدرات ذهنية والأعلم والأكثر منهجيةً فى تفكيره هو أعظم من حيث حريته الداخلية من صاحب الأوصاف المقابلة، تمامًا كشأن عشرة جنيهات تضعها فى يد هذا وفى يد ذاك، وبينما قد يصنع واحد منهما بها ما يعتبره وليمة فاخرة، فإن الآخر قد يضيعها هباء ويبقى معوزًا محتاجًا، وكذلك الحال أيضًا مع من يعرف دروب المدينة ومع من يجهلها، حيث يصل الأول إلى غايته يقينًا وسريعًا وبغير مشقة . ولنا أن نستنتج أن تعميم التعليم، ورفع درجته عند سائر الناس إن أمكن هذا ، لهو كفيل برفع درجة الحرية الداخلية عند كل أحد إلى آماد لم تكن نتخيلها. إن الأصح ذهنًا لهو ، بالضرورة، أكثر قدرة على الحرية من مقابله .

ولكن إذا كانت الحرية الداخلية ذات درجات مختلفات بسبب الاعتبارات التى أشرنا إليها، إلا أنها ، مع ذلك، ومن جانب آخر، واحدة عند سائر البشر من حيث هى تكوين وظيفى موحد ، أى من حيث هى مكنة وقدرة تكون للذهن الإنسانى من حيث هو ذهن قادر على النشاط وعلى التوجيه الذاتى وعلى الاختيار، أى أن الحرية الداخلية واحدة عند جميع البشر من حيث نواتها المركزية التى هى الحرية العامة . ومن جهة أخرى ، فإن الدرجة الدنيا منها، عند هذا ، يمكن أن يتغير وضعها عن طريق المعرفة والتنظيم المنهجى وغير ذلك، كما أن الدرجة العليا منها ، عند ذاك، يمكن أن تنحط بتأثير سيطرة الهوى الجامح على سبيل المثال، كما هو الحال عند أصحاب النظرة العنصرية لأسباب دينية أو عرقية يوهمون بها أنفسهم . نعم ، إن البشر سواء أمام الطبيعة، ولكنهم مختلفون ومتنوعون من حيث القدرات ومن حيث ظروف العيش بأنواعها. ولعل

حديثنا هذا أن يفتح الباب ، لمن يريد ، أمام تأمل حول هذه المسألة الطريفة : كيف نزيد من حريتنا ؟ وما الأمراض التى قد تصيبها فتقل كمًا أو كيفًا ؟ ومن جهة أخرى، فإنه ينبغى أن نضع على أنفسنا هذا السؤال : هل الحرية الداخلية واحدة عن الطفل والبالغ والشيخ، وعند الصحيح والمريض، وعند الخائف والجائع والمتعب، وعند السجين والمعذب؟ ونكتفى، فى هذا المقام، بإثارة السؤال وحسب.

ما هى أبرز الدلائل على قيام الحرية الداخلية بالفعل ؟ إن من أهم هذه الدلائل ظاهرة الرفض الذهنى، وهى أقوى فى دلالتها على الحرية من القبول، لأنه ربما كان الرفض أبعد أثرًا من القبول، وهو يتطلب قوة أعظم، وبالرفض وحده يكتمل مظهر قيام الحرية الداخلية . ذلك أن الاختيار يكون بالإيجاب وبالسلب، والاختيار بالسلب هو الرفض. ثم هناك ظاهرة التردد فى التفضيل وفى المبادرة، ولو لم تكن هناك حرية ذهنية لما وجد التردد ، وليس من المصادفة أن الآلات الحاسبة التى ظهرت هذه الأيام، والتى تقوم ببعض عمليات التفكير البشرى، لا تعرف التردد ، والحق أن العلة فى هذا هى أنها محددة تمامًا، فهى لا حرية لها ولا قدرة لها على الحرية . وهناك ظاهرة تأجيل الاختيار ، أو التوقف المؤقت عن النظر فى الأمر، وقد يصل الأمر إلى تعليق الاختيار تمامًا، وعدم القيام به لا سلبًا ولا إيجابًا، وهو ما قد يكون اختيارًا بعدم الاختيار فى الحالة المعينة موضع المداولة. وفى كل الحالات السابقة ، وفى أفق كل ممارسة للحرية الداخلية ، يقوم هذا المعْلم المهم : كان بإمكانى اختيار المختلف . وقد يتم هذا فعلاً، كأن أقرر ذهنيًا اتخاذ الطريق أ ، ثم أقرر اتخاذ الطريق ب . ولا نستطيع فهم ظاهرة التحولات الجوهرية ، فى ميادين الاعتقادات الدينية والأصولية العقلية والمهنية والارتباطات العاطفية وغيرها، إلا على ضوء إمكان تعديل الاختيار ، الذى هو من علامات الحرية الكبرى . إن البقاء على حال واحد، فى بعض هذه الميادين، قد يكون علامة على القوة، ولكن قرارًا ذهنيًا يتخذه طبيب بالتفرغ

للشعر هو علامة على الحرية . ونلاحظ أننا ، فى كل ما سبق ، نسبح فى أجواء الإمكان والتعدد والاختلاف والحركة والتغير والتغيير .

ولا يمكن أن نفهم ظواهر نفسية وأخلاقية ودينية من أمثال اللوم، لوم النفس ولوم الآخر ، والتأنيب ، والاعتذار ، وطلب العفو ، والتوبة ، إلا على أساس أن الحرية الداخلية أمر قائم وأنها موضع ممارسة، وأنها تدور فى مجال إمكان إختيار المختلف . ولكن أعظم الظواهر ، فى هذا الصدد، صدد التراجع عن اختيار سابق، هى ظاهرة الخطأ بعد إدراكه، وبعدها تظهر فى الذهن وعلى اللسان فكرة : « يا ليتنى ! » . إن الخطأ من أعظم الظواهر البشرية وأكثرها دلالة على الضعف البشرى، ولكنها ، وفى ذات الوقت، من أكبر العلامات على الحرية الإنسانية، فلا خطأ إلا بالحرية، والملائكة لا تخطأ . كل ابن آدم خطاء . نعم، لأن الذهن البشرى قادر بالطبيعة على ممارسة الحرية وتوجيه ذاته هذه الوجهة أو تلك ، والقيام بهذا الاختيار أو ذاك. إن الأمر كله يقوم فى هذه « الأو» وتلك.

وفى مقابل الخطأ ، وفى جهد لمنع وقوعه ، تظهر ظاهرة إنسانية عظيمة، هى ضبط النفس. إن الجهد المبذول فى ضبط النفس، وهو مسألة ذهنية داخلية محضة، هو المقابل الدقيق للسير على حبل مشدود، تحت التهديد الحاد بالسقوط فيما قد لا تحمد عقباه . إن ضبط النفس لا يكون إلا مع الحرية، ولا يكون إلا بالحرية : إنه نموذج تام لإمكان سلوك المسلك المختلف ، وهو دليل على عدم ضرورة مسلك ذهنى معين، وإمكان قيام ضده أو ما يخالفه . إن السلوك بحسب وجهة معينة هو دليل على الحرية، ولكن ضبط النفس عن التفكير على ذلك النحو لهو دليل أقوى على الحرية . ومن المفهوم أن الأمر الأخلاقى لا يتجه إلا عند من تتوافر له الحرية الداخلية ، والأمر الأخلاقى يفترض ضبط النفس.

وإلى جوار الخطأ وضبط النفس ، كحالات متميزة من حالات ممارسة الحرية

الداخلية، يقوم الكذب . وفى الكذب يقول الكاذب أشياء ، بينما هو يدرك ، فى نفس اللحظة، أن ما يقوله غير صحيح، فيكون لدينا ، فى نفس الموقف ، اجتماع النقيضين . إن الآلات ، والملائكة، لا تعرف الكذب ، لأنها لا حرية لها ، وبالحرية نستطيع ممارسة المختلف .

ونعالج الآن مسألتين متداخلتين : مكان الحرية الداخلية فى الذهن وجوانبها . ونؤكد على أمر جوهرى : وهو أن الحرية الداخلية ظاهرة كلية ، بمعنى أنها تتداخل مع شتى عمليات الذهن ، أو تتقاطع مع كل جوانب الذهن، فكأن جوانب الحرية الداخلية هى انعكاسات لجوانب أنشطة الذهن، وكأن عامل الحرية الداخلية يقوم على هيئة خط مستعرض يخترق كل كيان الذهن . ولهذا ، فإذا كان الجهاز القائم على التذكر وذلك القائم على الإبصار ، مثلاً ، هما ، على التوالى، مركز الذاكرة وخلايا الدماغ المختصة بالإدراك البصرى، فإن الجهاز القائم على الحرية الداخلية إنما هو الذهن كله وليست قسماً مخصصاً فيه ، لأن فى كل ما يقوم به الذهن مكاناً لإمكان ممارسة الحرية الداخلية فى شأنه ، وذلك فى كل مرة يكون هناك موقف ذهنى توجد فيه بدائل ويكون على الذهن أن يقرر فى شأن الاختيار من بينها ، أما قبل ذلك الموقف الذهنى المعين وبعده فإنه لا تكون هناك ممارسة لنشاط الحرية الداخلية، ولكننا نحس على الدوام، أو نستطيع ذلك على الأقل، بقدرتنا على الاختيار بين بدائل وعلى القيام بما يستلزمه ذلك من توجيه ذهنى ذاتى . ولهذا ، فقد سبق أن قلنا إن الحرية الداخلية مكنة وقدرة من جهة، وحالة شعورية من جهة أخرى، وهذه الحالة الشعورية تكون إما على هيئة تهيؤ دائم أو تكون على هيئة النشاط الفعلى أحياناً . والحال هنا كما فى الإبصار : إنه مكنة وقدرة ، وتهيؤ دائم ، ونشاط فعلى أحياناً . (وليس الحال هكذا مع النظر إلى الأجسام السماوية بالمنظار المكبر : إنه مكنة ، ولكنه لا يكون فى حالة تهيؤ دائم، إنما يكون نشاطاً فعلياً أحياناً وحسب عند تحقق شروطه وأدواته الخاصة) .

إن مغزى الكلام السابق هو أن الإطار الحقيقى لممارسة الحرية الداخلية إنما هو نشاط الذهن بأكمله ، وعلى هذا فإن شتى جوانب أنشطة الذهن ستؤثر جميعها، بطريقة أو بأخرى وعلى درجات متفاوتات ، على شتى ممارسات الحرية الداخلية وفى جوانبها المختلفة كلها . فما هى جوانب الحرية الداخلية؟ لقد سبق لنا أن أشرنا ، سريعًا، إلى بعض التقسيمات . ويمكن أن نرد موضوعات الشعور سائرها إلى هذه الأقسام الثلاثة الكبرى : أ - موضوعات تتصل بالوجدانيات، ب- موضوعات تتصل بالمعرفة والتفكير ، جـ - موضوعات تتصل بما يخرج عن الذات (بما فى ذلك ما يتصل بالجسم وما يتصل بالتعبير اللغوى الموجه إلى الآخر) ويهيئ للسلوك والعمل، وفى كل قسم نجد محتويات نوعية متنوعة، وفى كل منها تفرعات، ولكل تفرع حالات وتجسدات لا نهاية لعددها . وهكذا، فيمكن أن نجد فى قسم الوجدانيات سائر ما نضعه تحت اسم «المشاعر» (وهذه المشاعر غير « الشعور » ، على ما سوف نرى من التحديد الاصطلاحى الذى نقترحه ، ومن جهة أخرى فإن الكلمة توجد بالجمع ومن الصعب استخدام المفرد بحسب الذوق اللغوى فى وقتنا هذا) ، ومنها الميول ، بأنواعها وأضدادها ، والعواطف ، بأشكالها الكثيرة ، وهناك **الانفعالات** أيضًا، وسيكون لها وضع خاص من زاوية الحرية الداخلية، وهكذا مع كل ما يمكن أن يوصف بأنه « وجدانى » ، أى الحالات الذهنية التى شكلها الأعم هو الإقبال أو الادبار ، والتى تكون على هيئة حضور ذهنى عام غائم بعض الشىء، ولكنه واضح ومؤثر . وفى مقابل المشاعر الوجدانية سنجد قسم الأفكار ، وهى تطوير للتصورات ، والمعارف نوع من الأفكار ، والفرق بين الأفكار والمشاعر فرق فى المضمون وفى التعين وفى الوضوح : فالفكرة حالة ذهنية مضمونها تصور مخصوص وبارز التكوين وواضح الحدود بالتالى، ويمكن التعبير عنه ، بل ينبغى التعبير عنه ، بكلمات معينة ، بينما نلاحظ أن المشاعر تكون عامة وعائمة إلى درجة كبيرة ، حيث لا يمكن تعيين ما عندى من « أمل » مثلاً أو من «غبطة» ،

لأنهما أمور ذاتية ، هذا على حين أن تصور « الحكم بالسجن مدى الحياة » أو تصور « تمثال شيخ البلد » هما أمران محددان كثيرًا . ولنأخذ مثلاً فكرة «الجمع» وفكرة «الاعتذار» وفكرة « باب النصر فى القاهرة القديمة» ، وستجدها جميعًا، على اختلاف مضامينها ، مختلفة عن مشاعر « الأمل » و« الخوف » و«النفور» و« العمد» من حيث الاعتبارات التى عددناها منذ سطور ، وتطبيقًا للتعريفيين اللذين قد مناهما للوجدانى وللفكرى. وسنعود ، من بعد ، إلى تناول كلٍ من « الحرية الوجدانية» و« الحرية التصورية » بشىء أكبر من التفصيل .

أما القسم الثالث من موضوعات الشعور ، وهو ذهنى أيضًا بالطبع، فإنه يكون فى نفس الوقت ذهنيًا ومتصلاً كذلك بالاتجاه نحو القيام بسلوك معين يظهر خارج الذهن ويطال العالم الخارجى والآخرين ، فقد أشعر بالأمل أو النفور ولا أفعل شيئًا ، وقد أفكر فى « هرم زوسر المدرج » أو فى « كرامة الوطن » أو فى مفهوم « الزواج » ولكنى لا أقول شيئًا ولا أقوم بسلوك مخصوص فى صدد هذه التصورات . أما إذا « رغبت » فى « الزواج » ، مثلاً ، و« قصدت » إليه ، وهنا يجتمع الوجدانى مع التصورى ، وأخذت فى البحث عن الطرف الآخر ، فإن موضوع الشعور يتحول من ذهنى محض إلى ذهنى بقصد القفز إلى العمل . وربما كان هنا المكان المناسب لأن نقول إن ما نثبته الآن من أفكار بشأن «الحرية الداخلية» ، والإثبات على الورق فعل متعين ، ما هو إلا جزء يسير مما فكرنا فيه فى صدد هذا الموضوع ، وربما وضعناه على هيئة كلمات موجزة فى أوراق التحضير ، بعبارة أخرى إن مجال الذهنيات الخالصة أوسع بكثير من جملة الذهنيات التى تجد طريقها إلى التنفيذ فى العمل وتخرج من الذهن إلى العالم والآخرين . ويمكن أن نجمع سائر الذهنيات التى تتجه إلى التعيين فى العمل وما يتصل بها تحت عنوان « المشيئات » .

وهكذا ، فإن جوانب الحرية الداخلية الشاملة ، أو ميادينها ، هى وجدانيات

وتصورات ومشيئات ولغويات ، وتقابلها ملكات ذهنية هى «على التوالى : الوجدان والتفكير (أو «الفكر ») والمشيئة والنطق، وجهازها العام جميعًا ومعًا هو الذهن، وموادها أو موضوعاتها هى على التوالى : مشاعر ، ومعارف وأفكار وتصورات ، واتجاهات ونوايا ومقاصد ، ومنشئات لغوية . ولنضف الآن إن نتائج عمليات الحرية الداخلية ، ومركزها الاختيار بين بدائل ، هى ، بوجه عام ، « قرارات » ، أى استقرار على أمر يتجه إليه الذهن ويطمأن إليه ويكاد « يقر » فيه ، ويستمر عليه لفترة معقولة من الزمان، وهذه القرارات يمكن أن نقترح لها أسماء اصطلاحية هى: «الميول»، فى ميدان الوجدانيات ، و« التصديقات » فى ميدان التصوريات ، والمشيئات فى ميدان المشيئة ، وغير ذلك . وسنعود إلى هذا كله مرة أخرى ، فى مكانه، من بعد . ونلاحظ سريعًا أن هذا التصنيف لا يخص إلا ما هو من مجال الذهن وحده ، أما العمل والسلوك والفعل الخارجى فإنها أمور من مجال « الذات » ، معتمدة ، بالطبع ، وبالضرورة ، على الذهن وعلى الجسم معًا . وميدان المشيئات هو الرابطة بين ما هو ذهنى خالص وما هو عملى ، أى ما هو ذهنى وجسمى معًا .

وربما نعود ، من بعد ، إلى تناول بعض التساؤلات المتصلة بالحرية الداخلية ، ومنها : هل هناك نظام عام يمكن اكتشافه فى نشاط الحرية الداخلية ؟ وما مدى تأثير التكوين الجسمى للفرد المعين على تلك العمليات ؟ وهل يمكن استخدام مفهوم «السبب» مع عملياتها، أم ينبغى الاكتفاء « بالدافع» و« الحاجة» ؟ كذلك، فإن هناك مجالاً لتناول بعض جوانب عمليات الحرية الداخلية ، ومنها مفاهيم «انبثاق الاختيار» و« الحقل الشعورى» و«التقدير» ، فضلاً عن حالة «الشعور بالحرية»، و«التمتع بالحرية» ، وتأثير الوجدانيات على الأخص فيما عداها، إلى غير ذلك مما هو كثير . ومهما يكن الأمر ، فإن البطانة العامة لممارسة نشاط الحرية الداخلية إنما هى عمليات الذهن الأولية ، ونذكّر هنا ببعض المصطلحات الأساسية: «فالوعى الذاتى» هو إدراك الذات على أنها أنا ، وأساس الوعى

الذاتي هو الوعي مطلقًا، والذى هو إدراك الإدراك، وهو أيضًا الخلفية الضرورية لكل عمل الذهن، وفيه إدراك وإدراك للإدراك وانتقال من حالة ذهنية إلى أخرى، كما أنه فعل إيجابى ، والوعى هو الذى يميز الإنسان عن الحيوان ، فيما يبدو ، وهو يقوم على وجود مسافة بين الإدراكين فى « إدراك الإدراك » ، ويسمح بالارتداد وبالانعكاس وبالخيال وبالافتراض، وكل ذلك بسبب تلك المسافة المذكورة. ثم تأتى عمليات ذهنية عامة من مثل الانتباه والتوجيه الذهنى وما شابه.

أما عن الحدود والقيود التى ترد على الحرية الداخلية ، فإن نظرية الموجهات التى عرضناها من قبل تفعل هنا كل فعلها الذى تفعله فيما يخص الحرية العامة. ويكاد يكون بديهيًا أن الحدود والقيود التى ترد على الحرية الداخلية أقل كمًا وكيفًا من تلك التى ترد على الحرية الموضوعية الاجتماعية ، حيث إن كون الحرية الداخلية ذهنية على نحو يكاد يكون كاملاً، اللهم إلا حين نفكر فى مشروع لفعل خارجى، يقصى عنها كثيرًا من ثقل القوانين الطبيعية ومن مقتضيات المادة، اللهم إلا ما يخص منها جهاز الدماغ الذى هو آلة الذهن الضرورية . بعبارة أخرى، فإن سلطان الذات فى الحرية الداخلية يكون أعظم ما يكون فى أى نشاط تقوم به . أليس من الواقع ، الذى نحس به إحساسًا غامضًا دون أن ننتبه إليه فى وضوح دائمًا، أنه لا أحد يستطيع أن ينال من حريتنا الداخلية فى ظل الظروف العادية ؟ وسوف نعود إلى إمكان وجود موجهات نوعية للحرية الداخلية عندما نعرض للحرية الوجدانية والتصورية والإرادية (وإن كنا سنرفض مفهوم «حرية الإرادة» ، على نحو ما سنرى) والأخلاقية من بعد . ولكننا نستطيع أن نفترض، من الآن، أنه مع كل حرية خاصة تظهر موجهات خاصة .

الفصل الثالث

مفهوم «الحرية الوجدانية»

هل هى ممكنة ؟ وإلى أى مدى ؟ وبأى معنى ؟

إن موضوع هذا الفصل هو بيان مدى الحرية المتاحة والممكنة فى الحياة الوجدانية للشخص الإنسانى المتوسط، أى أن السؤال هو: إلى أى مدى نحن أحرار فى خبراتنا الوجدانية، وإى أى مدى نحن قادرون على أن نكون أحرارا فيها؟ وإذا نبهنا إلى أن جانب الوجدانيات ينبغى أن ينظر إليه على أنه واحد من أهم جوانب حياتنا على الإطلاق، وهو ما سنعود إليه فى مكانه من بعد، ظهر لنا أن التساؤل عن الحرية فى الوجدانيات تساؤل مشروع، بل و تظهر أهميته من أن الإجابة سوف تهيئ لمارسات شخصية واجتماعية ممكنة ذات نتائج بعيدة الأثر، من حيث إنها تدور من حول مسائل: إمكان إعادة تربية البشر من أجل زيادة مساحة الحرية، مدى إمكان ضبط النفس، وإمكان إدخال عامل الحرية فى بعض المجالات الصعبة فى إطار الوجدانيات، ومنها مثلا مجال الانفعال والعاطفة.

ويقتضى الأمر أن نعرض أولا للتعريف بالجانب الوجدانى فى النشاط الذهنى. وكل من سيتصدى لتناول موضوع الوجدانيات سوف يكتشف على الفور صعوبة التعريف القاطع والفصل الحاسم، لغموض الموضوع ذاته أولا، ولتداخل العامل الوجدانى مع شتى عوامل الذهن ثانيا، ولاختلاف المصطلحات، ولتنوع المعانى التى قد تعطى لهذا المصطلح أو ذاك، ثالثا. ولهذا، فإننا نبدأ بتقديم تعريف سلبى لجانب الوجدانيات فى الذهن: فوجدانى هو كل ما فى الذهن من حالات نخبرها فيما عدا حالة الوعى، التى هى البطانة العامة لكل أنشطة الذهن، وحالات أنشطة الإدراك الحسى والتفكير، وحالات أنشطة المشيئة،

وحالات النشاط اللغوى، أى أننا نصف بالوجدانى كل ما نخبره فى الذهن ما عدا الوعى والإدراك الحسى والتفكير والمشيئة واستخدام اللغة . (وفى المقابل، فإن التفكير والمشيئة ، بل والإدراك الحسى ذاته ، أنشطة يمكن أن تكون لها بطانة وجدانية على أساس مبدأ «كلية الذهن») .

إن البطانة العامة لحياة الذهن هى الوعى، وعلى مسرح الوعى يظهر الإدراك من جهة، ومشاعر (وأحاسيس) من جهة أخرى. والإدراك يكون على هيئة «الإحساس» (وجمعه إحساسات) بأحد أدوات الحس الخارجية أو الداخلية فى الجسم، أو على هيئة الإدراك الذهنى لمجردات، وهذه المجردات قد تكون بغير أساس حسى مباشر، وقد تكون نتيجة لإحساسات جاءت من طريق الحس، وفى هذه الحالة يكون الإدراك الذهنى إدراكا للعلاقات والنتائج وللمتضمنات لتلك الخبرة الحسية. ولكن الذى يهمنا الآن ليس هو الوعى ولا هو الإدراك، ولا هو نشاط التوجيه الذتى للذهن الذى يعمل دوامًا، بل هو جانب تلك « المشاعر» و«الأحاسيس» ، وهى غير «الإحساسات» المشار إليها . وربما اضطررنا إلى أخذ مصطلح « المشاعر » هذا باعتباره من « اللامعرفات » ، أو قد نقول على الأكثر إن «المشاعر» هى خبرة الشعور بحالة نوعية لاهى مجرد الوعى ولا هى من أنشطة الإدراك والحس والتفكير ولا من أنشطة المشيئة. فما هّى مقولات تلك الخبرات النوعية التى تكون فى مجموعها «المشاعر الوجدانية» ؟

يبدو لنا أنه ينبغى أن نبدأ أولا من مقولة وجدانية عامة تقابل فى عموميتها، على مستوى الوجدان، الوعى على مستوى الذهن ككل، ألا وهى الشعور بالارتياح أو بعدمه، وعلى درجات فى هذا وذاك. والإحساس بالارتياح جسمى وذهنى معًا، وفيه يظهر واضحًا عامل «القبول» الذهنى التلقائى، ولكنه يحتوى على إثبات، ضمنى على الأقل، بوجود الحالة المعنية وبتقديرها تقديرًا إيجابيًا، كما يحتوى على مكّون تصورى فى حده الأدنى بقبول القبول، إن أمكن هذا القول، وهو ما يؤدى إلى الارتياح الذهنى إلى جوار الارتياح الجسمى. (ويمكن عمل تحليل مقابل لحالة عدم الارتياح). وحينما يصل الشعور بالارتياح إلى درجة

عالية، ويزداد مكونه الذهنى، فإنه يصبح شعوراً «بالرضى». ومن الواضح وجوب ربط الشعور بالارتياح إلى توجه حيوى أولى تلقائى، هو التوجه نحو المحافظة على الحياة فى الكائن الحى موضع الخبرة.

هذه مقولة أولى وجدانية، وهى شديدة العموم، وتشكل، كما قلنا، بطانة عامة لكل ما هو وجدانى. المقولة الوجدانية الثانية هى «الانفعال»، وهو يأتى فى المقدمة لاتصاله المباشر والضرورى بالإدراك الحسى ، وسوف نعود إليه، بشئ من التفصيل، بعد قليل . المقولة الثالثة هى مقولة المشاعر الوجدانية العامة التى تمتد لبعض الوقت والتى نمر فيها بخبرات نوعية خاصة، ولكنها أحيانا ما تكون غير محددة بعض الشىء، وهى تأتى فوق بطانة الشعور بالارتياح أو بعدمه، ومن أمثلة حالاتها الدنيا الشعور بالنشاط والانطلاق والإقدام، وبأضدادها، وكذلك الشعور بالضجر، أو بالاستبشار أو بأن كل شىء يسير على ما يرام، وغير ذلك مما شابه، حيث نكون فى حالات لها تكوين معين ، ولكنه فى نفس الوقت تكوين عائم بعض الشىء ، وربما يمثل له أيضاً حالة ما بعد الاستيقاظ مباشرة. وسوف نشير إلى حالات أخرى ذات مضمون أقوى من بعد.

ثم هناك مقولة وجدانية رابعة هى مقولة «المزاج» . ونرى أن التقسيمات القديمة الرباعية وغيرها تشير إلى شىء ما ينبغى معاودة تناوله . و«المزاج» عندنا يشير إلى لون من التوجه الوجدانى الغالب على شخصية شخص ما، توجه يكون له أساس عضوى فى المحل الأول، ويلون معظم أنماط استجاباته وأشكال مشاعره إلى درجة أو أخرى. وإذا كان «المزاج» أعم وأكثر أولية وعضوية، فإن «الاهتمامات»، وهى المقولة الوجدانية الخامسة، أقل فى عموميتها وتأثيرها على مشاعر الشخص ، وأقوى من حيث مدى إمكان تغيرها وخضوعها للنشاط التصورى والمشيئى. ونقصد «بالاهتمامات» توجهات عامة فى شأن ميدان ما من ميادين الحياة الكبرى، كمن يهتم بالأنا أو بالآخرين إلى درجة بارزة، أو يهتم بجمع المال أو بالوجاهة الاجتماعية أكثر من أى شىء آخر، أو لا يهتم بهما

اهتماما جوهريا ويهتم بمتعته الشخصية على أنحاء مختلفة، إلى غير ذلك مما هو عام وجزئى معا. ثم تأتى المقولة الوجدانية السادسة ، والتى هى «الاتجاهات» وهى تفضيلات مخصوصة فى شأن طرق التناول الذهنى للأمور التى ينبغى علينا اتخاذ موقف بشأنها. فالاتجاه هو تفضيل متكرر، بعد تروٍ، بإزاء شيء أو تصور أو نمط من التفكير، أو من السلوك، أو حالة شعورية. وتتعدد الاتجاهات الوجدانية بحسب ميادين الذهن كلها وميادين الحياة سائرها، فمنها ما هو وجدانى خالص، مثل الاتجاه نحو التفاؤل أو نحو التشاؤم، ومنها ما وجدانى وتصورى معًا، مثل الاتجاه نحو الدقة أو الاتجاه النقدى، وأضدادهما، ومنها ما هو وجدانى ومشيئى معا، مثل الاتجاه نحو الإقدام وضده، والاتجاه نحو سرعة الاستجابة السلوكية وضده، والاتجاه نحو المثابرة وضده، إلى غير ذلك.

ويمكن تصنيف الاتجاهات على أسس أخرى، وربما كان من أهمها الموقف الوجدانى بإزاء الغير، وهنا نجد الاتجاه التسلطى وذلك التعاونى، والاتجاه نحو التفرد وذلك نحو الاستئناس بالآخرين، واتجاه التجديد واتجاه التقليد، واتجاه القيادة واتجاه الخضوع، واتجاه التفتح واتجاه التعصب، إلى غير ذلك مما شابه. والاتجاه، بحسب تعريفه، أمر مستقر فى الوجدان، ويمكن أن نعرفه من جديد بأنه ميل ذهنى مستقر. وإذا ما نحن انتبهنا إلى جانب السلوك، وجدنا أن كثيراً من الاتجاهات تظهر فى سلوك خارجى معين، ولهذا يمكن إضافة تعريف جديد للاتجاه بأنه ميل مستقر نحو السلوك الذهنى أو العملى المتكرر الظهور. وإذا ما نحن أردنا ربط الاتجاه «بالرغبة» ، قلنا من جديد إنه ميل مستقر يدفع نحو الرغبة فى موضوعات معينة أو نتائج معينة، والبحث عنها من أجل الحصول عليها، فى أطر معينة، وبشكل متكرر. وينطبق هذا التعريف الأخير على الاتجاهات الوجدانية ذات المضمون الاجتماعى بشكل خاص. ورغم سمة الاستقرار التى أشرنا إليها، إلا أنه يلاحظ أن الاتجاهات السائدة (لأنه يمكن

وجود اتجاهات عارضة) قد لا تعمل عملها دائما أو طوال الوقت، ولكنها، في الخطوط العريضة، تساعد على التنبوء المعقول بحالات الشخص وسلوكه في مواقف معينة مستقبلة.

وفي المقولة الوجدانية السابعة تأتي «العواطف» . والعاطفة هي اتجاه وجداني مستقر ذو مضمون محدد يصل إلى درجة العادة ، ويكون موضوعه كائنات أخرى دائما. ومثالها عاطفة الشفقة، فهي، عند هذا الشخص أو ذاك، ميل ذهني مستقر معتاد مضمونه الاهتمام بالعواقب المؤلمة التي قد يؤدي إليها موقف متأزم سلبي يوجد فيه شخص أو كائن آخر. والعاطفة هي، في المحل الأول، حالة وجدانية، وقد تؤدي إلى سلوك ما، وقد لا تؤدي إليه، ولهذا فإنها قد تكون «دافعًا» ومحركًا أحيانا فقط، وليس دائما، ولعل الآمن أن نقول إن العواطف ليست محركات للسلوك على الدقة، وإنما هي «مغذيات» له و« محفزات » عليه. وسنعود، بعد قليل، إلى بعض تفصيل في شأن «العاطفة».

وقد رأينا أن الحالات الوجدانية الأخيرة تتجه أكثر وأكثر نحو الاهتمام بما هو خارج الذات، وإذا كانت العواطف قد تتجه إلى داخل الذات أو إلى خارجها، فإن «الرغبات»، التي نضعها في المقولة الوجدانية الثامنة، تتجه نحو خارج الذات بطبيعتها، وموضوع الرغبة هو أداء فعل أو الحصول على شيء، وكلاهما أمر خارجي، ويمكن تعريف الرغبة بأنها ميل قوي للوصول إلى أمر ما. ثم نصل إلى المقولة الوجدانية التاسعة، وهي «الأهواء»، التي تتسم بالشدة والتأجج، ولهذا فإننا نعرفها بأنها رغبات متأججة، وهي قد تكون الصورة المتطرفة للعاطفة، وهنا يفضل أن نسمي هذه الصورة «بالولع» ، مثل الولع الموسيقي، بينما الهوى الذي هو الرغبة الحسية الشديدة، والذي يختلط به بعض انفعال، يستحق اسم «الاشتهاء». مثل اشتهاء الطعام أو طعام معين في وقت معين. (ربما كان هذا أساسا للتمييز بين الهوى المحمود والهوى المذموم، وكلاهما، على كل حال، مختلف عن الهوى الذي هو اتباع الرأي الذاتي بغير تمحيص ولا روية).

هذه محاولة لتقسيم الوجدانيات في مقولات تسع . ويمكن، على التأكيد، لآخرين أن يقترحوا تقسيمًا مختلفًا، ولن يستطيع أحد أن يؤكد أن صاحب هذه السطور نفسه قد لا يرى رأيا آخر في تناول مختلف. ولكن أهمية أي تقسيم تقوم في محاولة الجمع الشامل لسائر الظواهر المتصلة بميدان ما، مع اقتراح مبدأ للتنظيم ييسر علينا الفهم والتناول وإدراك العلاقات. وقد يعيب هذا الجدول التساعي طوله، وقد يعيبه أيضا أن فيه من المقولات ما هو أهم بكثير من غيرها، أو أن بعض مقولاته ليست مستقلة تماما عن غيرها، وقد يرى نظر آخر حذفها، ولكنه، على كل حال، محاولة وأداة عمل.

ونقدم فيما يلي أمثلة على مضمونات تلك المقولات ، حينما يكون ذلك ممكنا، ولا نذكر الأمثلة على ترتيب مقصود، ويلاحظ أن بعض الخبرات قد يدخل في أكثر من مقولة:

١ - الشعور بالارتياح أو بعدمه، وهو بطانة عامة.

٢ - الانفعال: غضب، خوف، فرح، نشوة، انتعاش، فزع، ذعر، رعب، هلع، تألم معنوي (راجع المشاعر الوجدانية العامة)، كرب، اضطراب، ذهول، ارتباك، اندفاع (راجع الاتجاهات)، احتداد، هياج، جموح، إعجاب (راجع المشاعر الوجدانية العامة)، اندهاش (راجع المشاعر الوجدانية العامة)، الشعور بالمفاجأة، الشعور بالخجل (راجع المشاعر الوجدانية العامة)، الشعور بالإثم (راجع المشاعر الوجدانية العامة)، الشعور بالغثيان ...

٣ - المشاعر الوجدانية: التعاطف، التعجب، الانجذاب، الابتهاج، الاستبشار، الشعور بالانطلاق، الشعور بالإقدام، الشعور بالنشاط، السعادة، السرور، الاستمتاع، الرجاء، حالة «القلب الخلي»، و«البال الهادئ»، الخشية، الرهبة، الشعور بالضيق، الشعور بالغم، الشعور بالقرف، الضجر، القلق، الضيق، التوجس، الأسف، الأسى، الابتئاس، القنوط، الحزن، الغيظ، الحنق، الحسد،

الحقد، الشماته، الهم، الحيرة، الملل، الندم، الإحساس بالذنب، الإحساس بالضعف، وبالقوة، الشعور بالإحباط، المخادعة، الخزى، الاحتقار، الحنين، الحياء، الشعور بعدم الاكتراث، ومما يشترك مع الانفعال: الإعجاب والشعور بالإثم والخجل والاندهاش والتألم المعنوى، ومما يشترك مع الرغبات: النفور والتودد، ومما يشترك مع الاتجاهات: اليأس والغيرة والتردد والغرور والاغترار والخصومة والاخلاص والكآبة ...

٤ – المزاج: ومنه مزاج الانبساط ومزاج الانطواء ...

٥ – الاهتمامات: ومنها التركيز على الأنا أو على الآخرين، على جمع المال أو على الوجاهة الشخصية أو على المتعة ...

٦ – الاتجاهات: الانضباط، ضبط النفس، الدقة، الروح النقدية، التفتح، المرح، الرضى، التفاؤل، الشجاعة، الجسارة، الكرم، التضافر، التعاون، الطموح، احترام الذات، روح العدل، الاعتدال، الغيرية، الاعتراف بالجميل، الاعتراف بالحق، نكران الذات، الطيبة، البراءة، القيادة، الحسد، حب الغلبة، الطمع، الإصرار، المثابرة، الصبر، التشاؤم، الأنانية، القسوة، التميز، اللا تحيز، التعصب، الطاعة، الانقياد، الانصياع، التسلط، التفرد، الانتقاد، التقليد، السيطرة، الخضوع، ومما يتداخل مع الانفعال: الاندفاع، ومما يتداخل مع المشاعر الوجدانية العامة: الإخلاص، الرجاء، التعاطف، الخصومة، الكآبة، اليأس، الغيرة ، الغرور والاغترار، ومما يتداخل مع الرغبات: السخط، ومما يتداخل مع العواطف: التعاطف مرة أخرى والعطف وحس الكرامة ...

٧ – العواطف: الحب، الود، الرحمة، الشفقة والإشفاق، الرأفة، البر، الكراهية، الحقد، العداء، البلادة والتبلد، خمود الإحساس، اللامبالاة، وحب المعانى الكبرى مثل الوطن والحرية، وما شابه، ومما يشترك مع المشاعر الوجدانية العامة: التعاطف، ومما يشترك مع الاتجاهات: التعاطف مرة أخرى والعطف وحس الكرامة ...

٨ – الرغبات: ونقصد بها «الرغبة فى» و«الرغبة عن » ، أى البحث عن حالة أو فعل أو شىء ومحاولة الحصول عليه أو الابتعاد عنه وتجنبه، فيدخل فيها الرغبة والإقبال والنفور والقبول والسخط والجذب والصد، أيا ما كان مضمون هذه الرغبات الإيجابية أو السلبية.

٩ – الأهواء: ومنها الولع بأشكاله ومضموناته المتنوعة، والاشتهاء كذلك، ومنها العشق وما شابه.

هذه الحالات الوجدانية شديدة التنوع، على ما نرى، بل وقد يكون بين بعضها والبعض الآخر اختلاف عظيم. ويمكن للنظرية المفصلة فى الوجدانيات أن تعيد توزيع محتوياتها بحسب معايير منها:

أ) ما هو منها ذهنى خالص أو غالب ، وما هو ذو جانب جسمى إلى درجة أو أخرى.

ب) مدى إمكان دخول الضبط على هذه المقولة أو تلك.

جـ) مدى قدر التصورات (الأفكار وعمل العقل) فى مكونات هذه المقولة أو تلك.

د) مدى ارتباط المكونات لهذه المقولة أو لتلك الأخرى بالآخرين وبالعالم، أو مدى اقتصارها، بالمقابل، على الذات.

هـ) مدى العلاقة لهذه المجموعة أو تلك مع الادراكات والتصورات والمشيئات ومنبهات الآخرين والعالم.

و) مدى ميل مكونات هذه المقولة أو تلك إلى التجسد أو إلى عدم التجسد فى سلوك، أى معيار الصلة مع السلوك.

ز) مدى الحدة والدوام والاستقرار والشمول وعنصر القصدية والإيجابية والسلبية وما إلى ذلك.

ح) ما هو أولى منها، نسبيا، وما هو مركب.

ط) إمكان تطبيق أحكام تقديرية من حيث النبل والانحطاط، والعلو والدنو، والمحمود والمذموم ، وغير ذلك.

ى) كذلك، فلابد من محاولة إيجاد الرابط الذى يجعل المقولات على هذا الترتيب المأخوذ به أو على غيره، أى العلاقات القائمة، إن وجدت، بين المقولات بما يبرر تتاليها على نحو معين.

هذه الجولة بين المقولات الوجدانية تسمح لنا بإعادة النظر فى طبيعة الميدان الوجدانى بأكمله وبمحاولة الوصول إلى تعريف جديد للوجدانيات بعد التعريف السلبى الذى بدأنا به الحديث. ذلك أنه من المتصور أن يقول قائل إن الوجدانيات حالات شعورية معروفة لكل أحد من البشر وهى لا يمكن تعريفها بدقة، أولاً لأنها بطبيعتها حالات يصعب إيجاد مقابلات لغوية لها، وثانيا بسبب التداخل الشديد بين الوجدانيات وغيرها من الظواهر الذهنية، مما يؤدى إلى عدم إمكان الفصل الحاسم وإلى شىء من غموض. ولكن هذا الموقف لا يكفى، وإنما ينبغى علينا، على الأقل، محاولة تقديم تعريف تقريبى، مع الاعتراف بسمة التداخل تلك وبالغموض النسبى للظاهرة الوجدانية. ولنقل، أولاً ، إن الوجدانى هو حالة شعورية يعيها الذهن، وهى حالة تقوم بذاتها، وإذا كان لكل حالة وجدانية مركز ولون وسمات، إلا أنها ليست بذات موضوع خارجى عنها، أو «موضوع موضوعى» إذا أمكن استخدام هذا التعبير، مثلما هو الحال فى التصور وفى المشيئة، حيث تصورى للباب هو أمر ذهنى، نعم، ولكن موضوع «الباب» نفسه أمر محايد عن تلك الحالة الذهنية التى هى التصور، وكذلك الحال فى المشيئات، وهو أيضا حال الإدراك الحسى للمدركات الواقعة خارج الجسم الإنسانى. وقد تكون الحالة الوجدانية على اتصال بشىء خارجى، كالخوف من حيوان أو الشفقة على أحوال منكوبى الزلزال أو الأمل فى وصول الخطاب، ولكن الحالة ذاتها تقوم بذاتها، فهى جوهريا خوف أو شفقة أو أمل، أى إحساس وجدانى ذاتى، بصرف

النظر عن أى موضوع خارجى . وأحيانا ما تقوم الحالات الوجدانية بناء على توهم أو بغير إشارة واضحة إلى أى شئ معين، وليس هذا هو الحال فى التصور، الذى هو تصور بالضرورة لموضوع موضوعى، ولا فى المشيئة، التى هى اتجاه بالضرورة نحو القيام بعمل من أجل الحصول على شىء خارجى أو الوصول إلى نتيجة موضوعية متصورة من قبل، ولا حتى فى الإدراك الحسى الخارجى، ولو كان توهما ، لأن إدراك شئ خارجى حسى توهما يكون له موضوع خارجى، فى نظر المدرك، وهو منفصل، فى لحظة الإدراك ذاتها ، عن فعل الإدراك الحسى. ولعل الاختلاف بين الحالة الوجدانية من جهة والظواهر الذهنية الأخرى المشار إليها ، من جهة أخرى، يظهر من ملاحظة أنه يمكن أن تتزامن حالة وجدانية مع فعل التصور أو فعل المشيئة أو فعل الإدراك الحسى لموضوع خارجى، ومع ذلك لا يكون موضوع التصور أو المشيئة أو الإدراك الحسى الخارجى هو نفسه موضوع الحالة الوجدانية، وإذا لم يكن ممكنًا الحديث ، على الدقة ، عن موضوع موضوعى للحالة الوجدانية ، فإنه يمكن أن يقال إن مركزها إنما يكون فعل التصور نفسه أو فعل المشيئة أو فعل الإدراك الحسى الخارجى، كما يمكن تصور حالات وجدانية غير مرتبطة بأى من هذه الأفعال . الحالة الوجدانية، إذن ، حالة شعورية ذاتية تقوم بذاتها .

إذا كان هذا هو «جنس» الحالة الوجدانية ونوعها ، فما «فصلها»؟ ربما أمكن أن نقول إنها حالة بطانتها الشعور بالارتياح أو بضده وتنبنى فوقه مشاعر بالإقبال والادبار، والاقدام والاحجام، والقبول والرفض، والتحبيذ والنفور، والتقبل والصد، وما شابه، وهو ما يعود جميعه إلى محورى الانعطاف والتفضيل الأوليين، وربما كان لنا أن نقول إصطلاحا إن جوهر الوجدانيات هو «الرغبة فى» أو «الرغبة عن»، ليس بالمعنى العادى، والقوى، للرغبة، بل بالمعنى الأوّلى الذى يدل على التقبل أو الصد.

ولكن الاقتراب من طبيعة الوجدانيات لا يكفى فيه القول إنها حالات شعورية تقوم بذاتها ، بطانتها الارتياح أو ضده، ثم تقام فوقها مشاعر بالانعطاف

والازورار على أشكال مختلفة، لأن أظهر ما فى الوجدانيات أنها مشاعر قوية بعض الشىء أو بالكلية، وهى «تلون» الشعور العام بلون معين و«تصبغه»، مؤقتا، بصبغة خاصة، وتكاد «تغطيه» بأكمله وربما سيطرت عليه تماما. إن الوجدانيات حالات ذات حضور مباشر، وهى تفرض نفسها أو تحاول فرض نفسها على مجرى الشعور، بحيث تقوم هى ذاتها باحتلال مقود التوجيه الذاتى للذهن، على حساب جوانب الذهن الأخرى، من إدراك وتصور ومن مشيئة، وبحيث إن هذه الجوانب الأخرى قد تنصاع لإمرتها. وينتج عموما عن هذه السمة أن الحالات الوجدانية قد تتأبى على التوجيه الذهنى لها. ويمكن أن نقول إن الوجدانيات، على عكس التصوريات على الخصوص، تتجه نحو «الطغيان» ومنه نحو الاستئثار والاستبداد، تماما كما أن اللون والصبغ يتجه نحو الامتداد، وهكذا الرائحة وهكذا الريح العاتية على السواء. كل هذا يدخل فى باب التشبيهات، نعم، ولكن لا يكون أمامنا، أحيانا، غيرها، من أجل «الإشارة» إلى بعض الظواهر الإنسانية الصعبة التعريف.

ولكن لنعد من جديد، إلى التعبير التصورى عن الوجدانيات، منتبهين هذه المرة إلى محض كلمة «وجدان» ، ولكى نعبر عما مر فى الفقرة السابقة بتعبير مختلف بعض الشىء : فالوجدانيات حالات شعورية نجدها أمامنا فى الشعور وقد «حلت» علينا، فهى، حرفيا، «ما يوجد بذاته فى الشعور»، حتى إننا نستطيع أن نقول تعريفا لها، إنها ما يوجد بذاته فى الشعور على نحو معين يختلف عن نحو الإدراك الحسى والتصور والمشيئة. (ولنلاحظ هنا، فى هذا الإطار اللغوى، أن المصدر «وجدان» يمكن أن يطلق على الملكة وعلى نتائجها على سواء، أى وعلى «الوجدانيات»، ولكننا سنحاول ألا نستخدم كلمة «الوجدان» إلا للدلالة على الملكة الذهنية وحدها). صحيح أننا نستطيع أن نستثير، ذاتيا، وبحركة مبادرة من الذهن من حيث هو جهاز الذات ، حالات وجدانية معينة وعلى نحو قصدى ، من

مثل أن استثير فى وجدانى روح «الأمل» وسط مظاهر الإحباط ودلائل الفشل، ولكن الأغلب أن تكون الوجدانيات حالات «حضور» «حالٌ» هى أقوى من أن أردها، أو أن أزيحها، مشيئيًا فور حضورها، وإن أمكن، كما رأينا للتو، أن أستثير حالة وجدانية مغايرة بعد حضور حالة سابقة. (ويؤكد هذا، من جديد، تحليلنا السابق الذى أكدنا فيه على أن الوجدانيات حالات «تقوم بذاتها»، وليس لها مقابل موضوعى مثلما هو الحال مع التصوريات والمشيئات). وربما يمكننا هذا من إضافة «فصل» جديد إلى تعريف الوجدانيات: وهى أنها حالات شعورية «أولية»، أى أنها ليست مصطنعة ولا غير مباشرة، مثلما هو الحال فى التصوريات والمشيئات التى تتم بعمليات موجهة متعددة ذات مراحل وتظهر تكوينًا جديدًا مختلفًا عن عناصره الأولى التى انطلقت منها أفعال التصور وأفعال المشيئة. (وينطبق هذا التوصيف حتى على الوجدانيات المستقرة، من مثل الاتجاه والعاطفة، لأن العبرة إنما هى بالظهور الأول، وليس بالوجود اللاحق المستقر والذى قد يقبل التنمية والإضافة) .

إن الوجدانيات مشاعر مباشرة ذات حضور حال ، ولهذا فإنها شديدة الذاتية حتى إنه ليصعب فى كثير من الأحيان التعبير عنها بالكلمات ، الذى هو حال التصورات والمشيئات. وعلى حين أن التصورات والمشيئات قد تظهر ثم توضع جانبا، لفترة قد تطول أو تقصر، فإن الوجدانيات ما أن تظهر حتى تؤثر علينا على الفور، حيث تتجه، كما رأينا منذ قليل، إلى السيطرة على مجمل مسرح الشعور . ومن جهة أخرى ، فإنه على حين أننا نستطيع أن نتصور تصورات قد لا نقبلها، بل قد تكون تصورات الخصم، على الأقل من أجل الرد عليها، فإن الوجدانيات كلها أمور تخصنا فى الصميم وتكون لنا نحن على الفور. إن ما هو وجدانى هو أمر ذاتى حاضر حال وهو يخصنا، بأقوى معانى الكلمة، ويؤثر فينا على الفور.

فى السطور السابقة إجابة ضمنية عن سؤال: كيف تتكون الوجدانيات؟ هذه الإجابة هى نفى للسؤال ذاته، لأنها تقول إن الوجدانيات لا تتكون، بل هى تظهر وتحل وتكون وتوجد. نعم، هى قد تنمو وتنتشر وتسيطر، ولكن كل هذا ابتداء من نقطة أساس هى نقطة الظهور المباشر الحال. فلنكتف إذن بالحديث عن بعض المعالم المحيطة بهذا الظهور. ولا شك أنه ينبغى القول إن ملكة الوجدان قادرة على استثارة المشاعر الوجدانية وإخراجها إلى مسرح الشعور، فيكون هناك، إذن، شرط أولى هو شرط الإثارة والاستثارة، والقابلية للتأثر. ولا شك ، كذلك، فى أنه سيكون من الصعب جدا الإجابة عن سؤال: ما أسباب الحالات الوجدانية؟ سواء كان ذلك على سبيل التعميم أو على سبيل التخصيص المتصل بهذه الحالة الوجدانية المعينة أو تلك. ولكننا قد نستطيع الإلماح إلى أنه تظهر حالات وجدانية خاصة فى كل مرة يتعدى فيها الشعور مستوى التوسط، سواء بالزيادة أو بالنقصان. (ولكن لنلاحظ أنه قد سبق أن قلنا إنه حتى فى حالة كون سطح الشعور مماثلا لسطح الماء الهادئ، فإن هذا نفسه يدخل ضمن مقولة «المشاعر الوجدانية العامة»، ولكنها تكون فى مثل هذه الحالة عائمة بغير تعيين بارز). ومن الظاهر أن الوجدانيات لا تكون بابا مستقلاً من أبواب الذهن، بل هى، كما أكدنا على ذلك، قسم متكامل من أقسام الذهن، الذى هو فى النهاية كلٌ موحد. وينتج عن هذا أن ظهور الوجدانيات لابد أن يكون على صلة بنشاط الذهن ككل، سواء فى عملياته الذاتية أو فى نشاطه للتكيف مع العالم والآخرين خارج الجسم الإنسانى. وسوف نعود، من بعد، إلى وظائف الظواهر الوجدانية.

ولعل أهم ما نخرج به من العرض السابق، وما سيؤثر على مدى الحرية الوجدانية، هو أن دور الذهن من حيث التوجيه الذاتى لمكوناته الوجدانية يظهر دورًا محدودًا إلى درجة ما، ويبرز هذا الدور عند السعى نحو إحلال حالة وجدانية محل أخرى ظهرت، وليس فى ظهور تلك الحالة الأولى، وهو ظهور، كما

رأينا، مباشر وحال. ولعل المقابل السلوكي لتضاؤل هذا الدور التوجيهي هو اضطراب السلوك في حالات الوجدانيات القوية من جهة، وعدم استطاعة المرء التعبير اللغوى الدقيق عما يشعر به وجدانيا، من جهة أخرى، حتى لكأن لسان الحال والمقال معا هو: «لا أدرى ماذا أقول». يضاف إلى ذلك أن التفضيل الوجداني يتم، في العادة، بدون ابداء المبررات فضلاً عن الأسباب، وهو علامة على الحلول المباشر . ولا يعني هذا كله أن الوجدانيات تظهر على غير أساس، ولكنه يعني أن جذورها خفية ومتشعبة، وهذه الجذور مرتبطة من غير شك بالتكوين الكلي للشخص وبالدوافع والحاجات الأساسية من حيوية وغيرها. كذلك، فإن للمجتمع، من خلال التربية، دورًا بارزًا في زرع النماذج الوجدانية زرعًا في أذهان أفراد المجتمع، بحيث تظهر الحالات الوجدانية على نحو مباشر على سطح الشعور، ولكنها تعود، في أصولها الأولى، إلى تلك التأثيرات الاجتماعية وإلى غيرها. وبسبب سمة المباشرة التي نحن بصددها، وسمة «الأولية» التي أشرنا إليها من قبل، فإنه ليس من المصادفة أن الاستعمال العادى في التعبير يضع ما هو وجداني في مقابل ما هو «عقلي» ، أي ما هو نتيجة لتصورات وعمليات تفكيرية ممتدة ومتجردة، حتى ليقال «القلب» في مقابل «العقل» في الاستعمال العادى للدلالة على وسيلتين متقابلتين للإدراك والحكم. (وعلى مستوى آخر، هو مستوى التجربة التصوفية، نجد مقابلة أخرى موازية).

إلى جوار السمات التي حاولنا تلمسها في الفقرات السابقة، ونحن بسبيل محاولة تحديد «الفصل» في تعريف الوجدانيات، فلربما نضيف «خاصية» مميزة للوجدانيات بصفة عامة حين نقول إن جوهرها ليس معارف ولا أحكاما تفكيرية، إنما هو «تقديرات»، وتقديرات ذاتية احتفظ بها، في المحل الأول، لنفسي، ولو حاولت تبريرها إذن لتحولت إلى أحكام تفكيرية ولفقدت معظم طابعها الوجداني، ودخلت إلى ميدان التصورات . وفكرة أن الوجدانيات تقديرات إنما هي نتيجة لما

بدأنا به القول من أن الوجدانيات هى نتيجة إقبال أو إدبار وما يقابل هذا من أشكال ذهنية. وقد رأينا للتو أنه ينتج عن صفة التقدير هذه أن الوجدانيات ليست معارف، بل هى أحوال احتفظ بها لنفسى، ولكنها قد تؤثر على سلوكى بطريقة أو بأخرى لاحقا. إذن، لا صلة للوجدانيات بالحقيقة، ليس فقط بمعنى أنها لا تحمل «حقائق» أو «أباطيل» ، بل وكذلك بمعنى أنك لا تستطيع الحكم عليها بأنها حقيقية أو غير حقيقية، صادقة أو خاطئة، بل إنك لا تستطيع الحكم عليها لا بالاتساق مع غيرها ولا بعدمه، لأن ذلك كله من شأن التصورات الفكرية وحدها. أنا أشعر بالأمل أو بالإحباط، بالإقبال على هذا الأمر أو بالتحفظ عليه، بالتعاطف مع هذا الشخص وبالابتعاد عن ذلك الآخر، إلى غير ذلك، فى كل هذه الأحوال، وفى غيرها من الوجدانيات، لا تستطيع أن تحكم على ما أشعر به بالحقيقة أو بضدها، بل هو ما أشعر به وكفى. بل إننى أنا نفسى لا أستطيع الحكم عليها من هذه الزاوية، وإن كان كل ما أستطيعه، ويستطيعه غيرى، أن أحكم عليها من حيث «المغالاة» ، افراطًا وتفريطًا، أو بالاعتدال والمناسبة، وحتي هذا الحكم يظل حكمًا تقديريًا، أى ذاتيًا، فى حالة صدوره من غيرى، كما أنه لا يتم، فى حالة صدوره منى أنا صاحب الشأن، إلا بعد حلول تلك الحالة الوجدانية المعينة، أما عند حضورها وفى أثنائها فإنها تكون هناك وكفى.

ثم هناك خاصية أخرى، ألمحنا إليها سريعا من قبل، وهى أن الحالات الوجدانية ليست محددة التكوين على نحو حاسم، وذلك كيفًا وكمًا. أما كيفًا، فلأنه كثيرًا ما يحدث أن تختلط عوامل وجدانية متنوعة، وخاصة من نوع المشاعر الوجدانية العامة، فى داخل نفس الحالة الوجدانية من مثل الانفعال والعاطفة والهوى، وإنما تتسمى تلك الحالة بما يكون هو العامل الأغلب عليها. وأما كمًا، أو على الأدق امتدادًا، فلأنه يصعب أحيانا التعيين الدقيق لوقت الظهور ووقت الاختفاء فى هذه الحالة أو تلك. ويظهر الفرق واضحًا مع نشاط التصور الذهنى

فى التفكير: فمعالم التصورات عادة ما تكون واضحة ومتميزة إلى درجة معقولة، كما يمكن مع كثير من التخصيص تحديد بداية النشاط التصورى ونهايته. ولو تصورنا ناقدا أدبيا يقوم بالحديث عن قصيدة، وكانت حالته الوجدانية الغالبة هى التحامل مضافا إليها شىء من احتقار الشاعر وشىء آخر من الرغبة فى إظهار الترفع عن الانحياز، فإن هذه الحالة ربما تأخذ فى الظهور من قبل الحديث وتستمر فى أثنائه وغالبا ما يبقى منها شئ بعد انتهائه، فى لحظات مغادرة الناقد للقاعة التى كان يتحدث فيها وتوجهه إلى سيارته وغير ذلك، هذا بينما تكون أفكاره عن القصيدة بارزة التكوين ومتحددة وكذلك يكون أيضا حديثه، الذى تكون له بداية ونهاية محددين، سواء فى كله أو فى كل جزء من أجزائه.

ويمكن أن نعتبر سمة التداخل بين عديد من العناصر من السمات الواضحة فى الحالات الوجدانية، وقد سبق أن أشرنا إلى هذه السمة مرارًا، ونضيف الآن تحديدا أن هذا التداخل لا يكون فقط بين عناصر وجدانية كلها ، بل وكذلك بين ما هو وجدانى وما هو غير وجدانى، أى بين عناصر معرفية وإدراكية وتفكيرية ومشيئية. ولو رجعنا إلى ما قلناه، منذ قليل، من أن كل حالة وجدانية هى تقدير، لكان أحد نتائج هذا الوجه التقديرى للوجدانيات أنها لابد أن تحتوى على عناصر معرفية وإدراكية، على الأقل، بالضرورة لأنه لا تقدير بغير معرفة وإدراك، بل إن كل تقدير حكم، فتدخل فى الاعتبار عوامل ذهنية أخرى.

هذا التداخل، وذلك اللا تحدد، يؤديان إلى سمة أخرى يحس بها كل أحد: صعوبة التعبير عن الوجدانيات، وهو ما يظهر فى النهاية على شكل صعوبة تحليل الظواهر الوجدانية وتفسيرها . ثم إننا أشرنا إلى ذاتية الحالات الوجدانية، بمعنى أنها لا تكون إلا للذات التى تشعر بها وحدها، وبحيث إنها لا يمكن نقلها إلى الآخرين لا بتمامها ولا على الدقة، وإنما نلجأ إلى التقريب باستخدام التشبيهات أو باستخدام كلمات اللغة المشتركة العامة ، ومن المؤكد أن السامع أو

القارئ سيفهم الحالة الوجدانية المراد نقلها على أساس تجاربه هو، أى ابتداء من ذاتيته هو، فتكون ذاتية هناك وذاتية هنا. بعبارة أخرى: الوجدانيات أمور غير قابلة للاشتراك بطبيعتها، إذا أردنا الحديث عن الحالة الخاصة ذاتها التى أشعر بها وجدانيا، وذلك على عكس التصوريات، فإن الأفكار الموضوعة فى اللغة قابلة للاشتراك فيها وإلى قدر كبير جداً من الدقة والاتقان (يصل إلى قمته فى التصورات الرياضية). وينتج عن هذا صفة مميزة عظيمة للوجدانيات: أنها هى، وقبل غيرها، المعبرة عن نحو الوجود الخاص الذى أكونه أنا من حيث كونى ذاتا متميزة، بل لنقل إن الوجدانيات هى التى تشكل القسم الأكبر، وربما الأهم، من نسيج وجودى.

ونشير أخيراً، فى إيجاز، ودفعا للبس، إلى أن ما هو وجدانى ليس «ضدا» لما هو تصورى، ومنه «العقلى»، فالوجدانيات ليست ضد العقل، من حيث الأساس وفى مجملها، ولكنها وحسب «غير» العقل، هذا وإن كان مبدأ كلية الذهن، من جهة، وسمة التداخل العاملى التى أشرنا إليها مراراً وللتو، يؤكدان كلاهما أنه لابد أن يكون فى كل موقف وجدانى عناصر تصورية، وغيرها، بدرجات. إن الوجدانيات ليست غيابا عن العقل، ولا عن الوعى من باب أولى، وإنما هى حالات شعورية غالبة على الذهن، ولكنها لا تستطيع أن تغمره كله لتبقى هى وحدها، وهى حالات شعورية نوعية فيها تقدير وقبول أو ضده، ولكن فيها أيضا معرفة وإدراكًا وتصورًا للمعانى وتوقعات، وفيها نظل منتبهين، بدرجات، إلى ذاتنا وإلى علاقة الذات بالآخرين وبالعالم.

لقد لاحظ القارئ ، من غير شك، أننا فى حديثنا عن طبيعة الوجدانيات نمازج بين ما هو تناول عام وما هو إشارات إلى حالات معينة من الظواهر الوجدانية. والحق أن ميدان الوجدانيات متسع الجوانب بالفعل، وربما تكون الاختلافات القائمة بين بعض مقولاته على أهمية لا تقل عن أهمية الاتفاقات الأساسية

القائمة بينها من حيث إنها جميعا من الوجدانيات، ولهذا كان التعميم التام صعبا فى هذا الميدان حيث التنوع ظاهرة بارزة. وتأكيدا لهذا التنوع، مع استمرار الانتماء إلى أرضية مشتركة، فإننا نعود إلى موضوع محاور توزيع المقولات الوجدانية لكى نشير إلى بعض الأمثلة، وذلك كله قبل تناولٍ ، فيه بعض التفصيل ، لأربعة من تلك المقولات هى الانفعال والشعور الوجدانى العام والعاطفة والهوى.

وعلى سبيل التقديم لتناول محاور التوزيع من جديد، فإنه ربما أمكن، مع شىء من التوسع، تشبيه ميدان الوجدانيات بسطح الأرض، حيث نرى السهل والجبل، والتل والهضبة، والنهر والبحيرة، والبحر والصحراء، وأنواعا شتى من النباتات والأشجار. وربما شبهنا الانفعال بالرياح والزوابع والرعود، والأهواء بالعواصف والصواعق والدوامات، والاتجاه بميل الأرض، والعواطف بالأنهار، والمزاج بنوع الخضرة على السطح أو جدبها، والمشاعر العامة بالأشجار، والرغبات بالتلال، وما إلى ذلك. ويمكن، أيضا، تشبيه الذهن بالمسرح، وتشبيه جانب الوجدانيات فيه بأنواع من الممثلين ومن الأحداث ومن أوجه عناصر المسرح وعدته. أما عن محاور التوزيع للوجدانيات، فربما أمكن استخدام معايير، منها:

١ - السلب والإيجاب بأشكالهما .

٢ - مدى الحدة ودرجاتها.

٣ - مدى التأثر بالمؤثرات الجسمية عموما (ومنها ما يأتى من المورثات ذاتها)، وبالتكوين العصبى على الخصوص.

٤ - ما هو أعلى وما هو أدنى (بحسب تعريفك للعلو والدنو).

٥ - وضوح المضمون أو غموضه.

٦ - مدى الصلة بالعمل.

٧ - مدى الاتجاه نحو التجسد فى مظاهر ظاهرة على الجسم.

٨ – مدى إمكان المحافظة على الحالة الوجدانية المعينة وتنميتها وتعديلها وغير ذلك مما سيكشف عنه البحث التفصيلي.

ونأتي الآن إلى رؤية، مع بعض التفصيل، لثلاثة أو أربعة من الحالات الوجدانية. والحق أننا نقصد، على الأخص، إلى المقارنة بين الانفعال والعاطفة والهوى، وربما نشير كذلك، من طرف أو آخر، وضمنا على الأغلب، إلى حالة وجدانية أساسية يمكن اتخاذها أساسًا للمقارنة، وهي ما ندخله فيما سميناه «بالمشاعر الوجدانية العامة» ، وهي التي تتقدم ، من حيث العدد ، على غيرها من الحالات الوجدانية، كما أنها أقل في حدتها وأعظم في اعتدالها بين المقولات التسع، فيما عدا المقولة الأولى، التي هي مقولة البطانة الوجدانية المؤسسة والخاصة بالشعور بالارتياح أو بضده.

إن مشكلة الانفعال، في سياق هذا التعريف بالوجدانيات الذي هو مقدمة لموضوعنا الحقيقي ، وهو الحرية الوجدانية، هو أنه يقف بقدم على أرض الحالات الشعورية الوجدانية، كما يقف بالقدم الأخرى، في معظم الحالات، على أرض الإدراك الحسي، حيث إن معظم الانفعالات تكون نتائج، أو استجابات، لموقف إدراك حسي يبعث فينا انفعالاً معنيًا، وإن كانت هناك بعض الانفعالات التي تظهر على سطح الشعور نتيجة للتذكر بمحض عمليات التداعي، كمن يتذكر شخصا كريها أو يتذكر ذكرى جميلة ذات قوة أو غير ذلك، فيظهر عنده الانفعال المقابل. ويتأدى بنا هذا الجانب إلى مظهر آخر لمشكلة الانفعالات، من منظور دراستنا هذه، وهو أن الانفعال، في جانب أساسي منه، هو استجابة لمنبه. هذا كله، بينما المعتاد مع معظم الحالات الوجدانية أنها مستقلة عن عمليات الحس أو الإدراك الحسي استقلالاً نوعيًا، وقد مر بنا توصيفها بأنها حالات تقوم بذاتها، كما أنها ليست، في العادة وعلى الأغلب، استجابات لمنبهات خارجية، لأنها، وكما قلنا، ظواهر «تتواجد» في الشعور وتظهر مباشرة وفوريا.

ولا يهمنا، في إطار هذا البحث، جانب الاستجابة في الانفعال ولا جانب

المصاحبات الجسمية الخارجية والداخلية (أى الفسيولوجية من عصبية وهرمونية) له، ولا جانب السلوك الذى ينتج عنه، بل إن الانفعال هو بذاته سلوك فى وجه من أوجهه، وإنما يهمنا هنا وجه الحالة الوجدانية فيه. وتعريف الانفعال هو أنه حالة وجدانية تتميز بالتوتر الحاد، الذى يظهر فجأة كما ينقضى فى المعتاد بعد وقت محدود (دقائق تقصر أو تمتد)، وبما يجعل الذهن مضطرباً. وهناك انفعالات ذات طبيعة سلبية، من مثل الخوف والغضب، وأخرى ذات طبيعة إيجابية، من مثل الفرحة الشديدة والنشوة، ويبدو أن أغلب الانفعالات هى من النوع الأول. والانفعال، حرفيا، هو خضوع لحالة، أو قل هو خضوع مسرح الشعور لحالة وجدانية حادة مفاجئة ذات مصاحبات جسمية داخلية وخارجية، وهو ما ينتج عنه بعده الجوهرى عن مجال الحرية التى تقوم على التوجيه والسيطرة . إن الانفعال ليس فعلا من أفعال الذهن، بل أمر يخضع الذهن له لوقت ما (قصير فى العادة)، ويسيطر هذا الأمر على الذهن أحيانا فى مجمله فلا يسمح لظواهر ذهنية أخرى بالظهور معه، ومنها محض الإدراك الحسى أو المعنوى، حيث يتركز الانتباه على موضوع الانفعال حينما يكون هذا الموضوع شيئا أو فعلا خارج الجسم. ومن الملاحظ أن الانفعالات القوية تظهر عند ظهور أمر خارجى مفاجئ أو غير متوقع أو غير معهود، كأن ترى أسدا على باب دارك وأنت تفتحه. ويتأكد هذا الوجه فى الانفعال بملاحظة دقيقة تقوم فى أن هناك، فى كل انفعال سلبى، ومعظم الانفعالات سلبية، كما قلنا، تحسبا لتهديد أو شعورا بخطر أو إدراكا لاعتداء أو لاقتراب حدوثه، مع ما يصاحب هذا كله من رفض، فإذا كان فى الموقف، ونتيجة للمفاجأة أو لعوامل أخرى، شعور بشىء من الضعف أو من عدم الاستعداد لمجابهة التهديد أو لقاء الخطر أو رد الاعتداء، فإن حدة الانفعال تزداد بنفس النسبة. إن الأقوياء والمجربون لا ينفعلون إلا قليلاً، وحتى فرحهم يكون معتدلاً متزنًا. ولا شك أن مفاهيم المفاجأة وعدم التوقع

والتهديد والخطر والاعتداء ترتبط ارتباطًا جوهريًا بكون الانفعال، فى أغلب الحالات، استجابة لمنبه خارجى يتمثل فى شىء أو حدث ما، هذا على حين أن ارتباط المشاعر الوجدانية العامة بالأحداث الخارجية ارتباط ضعيف، ولا صلة للمزاج والاهتمامات والاتجاهات والعواطف بتلك الأحداث الخارجية، بينما يكون للأمور الخارجية ارتباط قوى بالأهواء. والانفعالات، الإيجابية منها والسلبية، فيها ما فيها من معنى الصرخة، لأن الانفعال خروج عن الخط. وهو يميل، كما أشرنا، إلى استغراق سطح الشعور بأكمله، كموج البحر الذى كأنه يريد الامتداد ليغطى الشاطئ كله ويحاول ذلك مرة ومرات، ولذلك فإنه، وخاصة فى حالة الانفعالات الحادة، لا يسمح للذهن بالتروى أو الاعتدال أو الانتباه أو الاختيار المتعقل، تماما كالوهج الشديد الذى يعوق الرؤية. ومن الواضح أن وظيفة التوجيه الذاتى للذهن تضطرب كثيرا، وتشل أحيانا، عند الانفعال الحاد (وقد يحكم، لهذا، على قاتل الزوجة الخائنة الملتبسة ، بالبراءة، لأنه لم يكن يتملك قيادة ذهنه، أى أن وظيفة التوجيه الذهنى كانت فى أدنى درجاتها، أو هى تلاشت، أمام توجه واحد وحيد أملاه الانفعال وسيطر على مسرى الشعور، بأكمله، لوحده). وربما يظهر من التوصيف السابق أن الانفعال ظاهرة مؤقتة فى الشعور، فليس فى الشعور انفعالات دائما، بل أحيانا، وحسب، كما أن الانفعال ليس هو المحرك الأكبر للسلوك، بل هو دافع ومؤثر فى الأحيان القليلة التى يظهر فيها.

وتختلف العاطفة عن الانفعال اختلافًا كبيرًا، حيث إنها تكوين وجدانى خالص، ويتوفر لها شرط القيام بذاتها، بلا حاجة إلى منبهات خارجية بالضرورة، فهى حالة وجدانية داخلية تماما. وقد سبق أن عرفنا العاطفة بأنها اتجاه وجدانى مستقر ذو مضمون محدد (أى معين)، يصل إلى درجة العادة، ويكون موضوعه كائنات أخرى دائما. ومعنى أنها ذات مضمون معين يظهر من مقابلتها بالشعور العام الأساسى بالارتياح أو بضده، فهذا الشعور عائم وغائم إلى درجة عظيمة، بينما عاطفة مثل الحب محددة المضمون ، ويختلف هذا

المضمون عن مضمون عاطفة الشفقة أو عاطفة الود وغيرهما. ومن الواضح أن العواطف هي أقرب إلى الهدوء، بسبب كونها اتجاهات مستقرة في الذهن، ولكنها قد تتأجج أحيانا، ومع ذلك فإنها تحتفظ دائما بقدر كبير من الاتزان والانضباط. وفي جوهر العاطفة يقوم القرب وضده البعد، وبالتالي الاتجاه نحو الاقتراب والمقاربة أو نحو التباعد والمباعدة، لأن العاطفة من «العطف» (والعطوف) الذي هو الميل (والميل يكون إلى الشيء وعنه، كما أن العطف يكون إليه وعليه بمعاني مختلفة)، ونرى أن في معنى العاطفة يقوم أيضا الإقرار والموافقة والتوافق وأضدادها. ومع العاطفة يقوم التعاطف واللا تعاطف بالمعنى اللغوي الحرفي، أي الإقبال والازورار. (ولا نتحدث هنا عن العطف والتعاطف من حيث هما عاطفتين، وإن كان فيهما شيء كبير من المعنى اللغوي لكل منهما).

ونتيجة لفكرة القرب والبعد هذه، فإن العاطفة تحتوي على بعض عناصر الرغبة بالمعنى الأساسي، الذي هو معنى الإقدام والإحجام، حيث يقوم في كل عاطفة اتجاه ضمني نحو الاتصال بموضوعها أو إنهاء كل اتصال معه. وفي المقابل فإن الانفعال هو محض إعلان بالابتهاج أو بالاحتجاج، ولا يظهر فيه بوضوح عامل الاتصال مع الرغبة بالمعنى الأساسي. من جهة أخرى، فإن حالة الانفعال تكون حالة مفردة جزئية لا يمكن أن تشبه غيرها لا عند آخرين ولا عند نفس الشخص ذاته، وهي تفنى تماما بعد انتهائها، ولو حدث وغضبت مرة ثم غضبت مرة أخرى ، فإن هذه المرة الثانية لا يكون فيها مضمون الغضب مماثلا تمامًا لمضمونه في القضية الأولى، ولا يكون ما أشعر به على نحو متعين مماثلاً لما كنت شعرت به في المرة الأولى، ولهذا نستطيع أن نقول إن حالات الانفعال المتعينة هي حالات مفردة جزئية تظهر ثم تختفي تمامًا، هذا بينما أن العواطف تعاود الظهور هي ذاتها بدرجات مختلفة مع اختلاف موضوعها، وذلك لأن كل عاطفة ذات مضمون داخلي معين، وفي المقابل فإن المشترك بين شتى الانفعالات

التى تتسمى باسم واحد، وليكن مثلا الغضب أو النشوة، ليس مضمونا معينا بل هو إطار شكلى بغير مضمون معين. ولنأخذ مثلا انفعال الغضب الذى شعرنا به عندما سمعنا بضرب الصهيونيين لمدرسة بحر البقر فى منطقة القناة أيام حرب الاستنزاف، ولكن حالة الغضب تلك كانت حالة موقوتة، لأنه لا يمكننى أن أظل غاضبا دائما، هذا بينما أن عاطفة حب الوطن والغيرة عليه تبقى هى هى وتعاود الظهور بنفس المضمون مع اختلاف الموضوع المعين الذى تظهر فى شأنه، وعلى حين أننى أغضب من إجراءات السلطة فى سبتمبر ١٩٨١م ، ومن احتكاك سيارة بسيارتى من غير موجب ، إلا أن مضمون غضبى لا يكون واحداً. والخلاصة أننا نرى أن العواطف حالات وجدانية مستقرة قابلة للدوام ، وهى ذات مضمون معين وقادرة على معاودة الظهور هى ذاتها مرة ومرات، بينما الانفعالات حالات وجدانية عابرة حيث يقوم كل انفعال ثم ينقضى ويفنى، وليس للانفعال مضمون معين بل هو إطار شكلى مملوء فى كل مرة بمضمون يتناسب مع الموضوع الذى يظهر فى شأنه . وإذا كان الانفعال وثيق الصلة بالسلوك ، حيث القيام بأفعال هو وسيلة ، على الأقل ، لتخفيض التوتر الانفعالى، فإن العاطفة ليست مقطوعة الصلة بالسلوك، ولكنها ليست دائما دافعا للسلوك، وإن كانت مغذية له أحيانا ومحفزة عليه.

ومن هذه الجهة الأخيرة يظهر الفرق الكبير بين العاطفة والهوى، حيث الهوى دافع قوى نحو الاتيان بأفعال خارجية تحقق الحصول على موضوع الهوى أو الوصول إليه. والهوى رغبة متأججة، ولكنه رغبة ينضم إليها بعض الانفعال وجانب من العاطفة، وقد سبق أن ميزنا بين صورتين للهوى: الهوى الذى هو رغبة تختلط بها عاطفة، وقد يختلط بها شىء من التصوريات والمشيئات كذلك، وهو «الولع» ، وكثيراً ما يكون الولع نبيلاً محموداً، ثم هناك الهوى الذى هو رغبة حسية يختلط بها كثير من الانفعال، على الأقل على هيئة الاندفاع، وهو

«الاشتهاء»، وكثير منه مذموم. وعلى حين أن العواطف قد تسمح بقدر معقول من النظرة المتزنة إلى الأضداد، فإن الهوى انحياز دائما إلى جانب دون جانب، ففيه قدر كبير من العنف، وبالتالى من المغالاة. ويبدو أن فى أصل الهوى إحساسا بعدم تملك الموضوع تملكًا تامًا، أو، من الجهة الإيجابية، استهدافا لتملك الموضوع تملكا مطلقا، فيكون الذى يحركه إحساس بالنقص أو رغبة فى الكمال. ومن الواضح أن فى الهوى اندفاعا نحو موضوعه، بينما العاطفة قد تكتفى بذاتها وتعيش على ذاتها. ولا شك أن الدراسة التفصيلية للهوى ستكشف فيه عن عناصر الميل القوى وعدم الانتظام وعدم التناسب وواحدية النظرة وشيء كثير من اللا واقعية. وبصفة عامة، فإن الانفعال والهوى يقفان على طرفى المقولات الوجدانية، حيث الأول امتداد للحس وللإدراك الحسى وعلى اتصال ضرورى بمنبهات العالم الخارجي، والثانى ارتفاع بالاتجاهات والعواطف والرغبات إلى حدها الأعلى والتوجه من جديد نحو العالم الخارجي من أجل الحصول على موضوع الهوى وتملكه، وليس وحسب من أجل «التعبير» عن الانفعال وإعلانه على نحو متجسد. الانفعال والهوى قمتان وجدانيتان، فيهما حدة وعنف واضطراب، ولا يتملكان مسرح الشعور، فى العادة، إلا لفترات محدودة، وإن كان الهوى قد يستمر لفترة طويلة باعتباره امتدادًا للعاطفة، بينما المشاعر الوجدانية العامة والاتجاهات والعواطف هى ساحة الوجدانيات المستقرة المائلة إلى الاعتدال والاتزان وذات الصبغة الدائمة، أو عظيمة الدوام على الأقل، وهى، على كل حال، التى تملأ مسرح الشعور معظم الوقت هى وحالة الإحساس بالارتياح وعدمه.

وإذا أردنا ، فى نهاية هذه الإشارة الموجزة إلى طبيعة الوجدانيات، أن نعقد مقارنة أخيرة شاملة بين الانفعال والعاطفة والهوى، فإننا سنجد أن الانفعال والهوى متشابهان كثيراً، وفى مقابلهما تقوم العاطفة:

١ - ففى الانفعال والهوى يظهر الانحياز واضحا، وليس الأمر هكذا فى حالة العواطف، حتى حينما تكون قوية.

٢ – وفيهما حدة وعنف وحركة قوية ودوام محدود، فيما عدا بعض الأهواء، بينما يغلب الاعتدال والاتزان والدوام الطويل على العواطف.

٣ – والانفعال والهوى لا يسمحان، إلا قليلاً ، بالتروى والتمييز والانتباه والاختيار المتعقل، والعكس، عموماً، مع كثير من العواطف.

٤ – وهما يمثلان تمرداً على القوى العقلية، فى الذهن، وليس الحال هكذا مع كثير من العواطف وفى معظم الأحيان.

٥ – وهما يكونان، فى العادة، ذوا موضوع جزئى متعين، وإن كان للهوى أحيانا، فى صورة الولع خاصة ، وفى الاشتهاء كذلك، اهتمامات عامة ، بينما العواطف عادةً ذات موضوعات عامة متنوعة.

٦ – وبينما لا يسهل إخفاء الانفعال والهوى عن الآخرين، فإن ذلك أمر ممكن، نسبيًا، مع العواطف.

٧ – ونحن نخضع للانفعالات والأهواء، وكثيراً ما نستطيع السيطرة على العواطف، وبينما الأولى تتجه إلى السيطرة على كل مسرح الذهن وتعوق عمل الجهاز التفكيرى، فإن الأخيرة على خلاف ذلك نسبيًا، وهى تحتوى على جرعة من المعارف والتصورات أكبر كثيراً مما تحتوى عليه الانفعالات والأهواء.

٨ – ومعظم الانفعالات، وكثير من الأهواء، تحت صورة الاشتهاء، هى من النوع السلبى، الذى يهدم بأكثر مما يبنى، بينما معظم العواطف من النوع الإيجابى، الذى يبنى بأكثر مما يهدم.

ولكن الكلمة الأخيرة عن الوجدانيات ربما كانت، من جديد، هى «التداخل» لأنه لن يكون واقعيا أن تكون خبرة ما مشتملة على مقولة واحدة، دون غيرها، من مقولات الشعور الوجدانى، حتى بين تلك المقولات المتعارضة، مثل الانفعال والعاطفة، ولهذا نجد أننا أثبتنا هذا التداخل فى قوائم المقولات المذكورة، حيث

يمكن وضع نفس الحالة فى أكثر من مقولة. وربما كان الحل هو محاولة تصور نظام لطبقات وجدانية يرتفع بعضها فوق بعض ويحتوى اللاحق على شىء أو أشياء من السالف، أو لتكوينات متنوعة تتنوع فيها نسب العناصر من هذه المقولة أو تلك . (فى موقف الشعور بالانتصار مثلا نجد شيئا من انفعال، انفعال الفرح أو انفعال النشوة، وشيئا من المشاعر الوجدانية العامة، من مثل الاستمتاع والشعور بالانطلاق والسعادة، كما تظهر اتجاهات وجدانية من مثل حب الغلبة والرضى الشديد أو من مثل الاعتراف بالجميل للآخرين وضبط النفس، كذلك قد تظهر فيه عواطف من مثل حس الكرامة مع شىء من الإشفاق على من يأتى فى المحل الثانى بعد المنتصر، إلى غير ذلك).

ما هى أهمية الوجدانيات فى الحياة الإنسانية؟ علينا أن نتذكر أولا أن الحياة هى الشرط الضرورى لظهور الحالات الوجدانية، فلا وجدانيات إلا عند من هو حى، ولا ندرى، اليوم، إن كان للحيوان حياة وجدانية أم لا، وإلى أى مدى وعلى أى نحو، ولكن المؤكد أن الإنسان هو الكائن الحى الذى نستطيع أن ننسب إليه الخبرات الوجدانية على التأكيد. وينتج عن هذا التقرير أن نسبة الوجدانيات إلى غير الحى حياة طبيعية هو أمر غير سليم، وهو شأن هؤلاء الذين يأخذون، من الآن، فى الحديث عن غضب ما يسمونه بالإنسان الآلى وارتياحه، لأنه فى النهاية آلة، والآلة ليست حية، فهذه النسبة إنما هى من قبيل التجاوز أو هى على سبيل التشبيه، وعلى كل حال فإن سائر أحوال الآلة محددة من قبل فى برنامج التشغيل الخاص بها، هذا بينما الحالات الوجدانية تقوم بذاتها عند الذات الإنسانية ولا تخضع لتحدد مقابل للتحدد الميكانيكى فى الآلة، مهما بلغت تلك الآلة من التعقيد والإمكانيات. وفى المقابل، فإن علينا كذلك أن نقول إنه لا إنسان بغير وجدانيات، بدءًا من أولى المقولات الوجدانيات حتى آخرها. فهل يمكن تصور إنسان بلا عواطف؟ إن الإجابة لابد أن تكون بالنفى، مع ملاحظة أن

المقصود إنما هو الإنسان المتوسط بغير دخول تأثيرات مقصودة أو استثنائية عليه، من مثل الأمراض والمخدرات بأنواعها. (من الملاحظ أن التصور الدينى ينسب بعض الوجدانيات الإيجابية المحمودة إلى «أهل الجنة»، كما أنه من المنطقى أن يتعارض مفهوم «الملائكة» مع مفهوم الوجدانيات) . ومن المفهوم أن البشر متفاوتون فى استعداداتهم الوجدانية، ولكن لا إنسان بغير وجدانيات على الإطلاق، وحين يقال عن شخص إنه «بغير إحساس» ، فإن المقصود إنما هو أنه يستجيب وجدانيا ولكن إلى درجة أدنى من غيره بكثير، وفى مواقف بعينها.

والحق أن العامل الوجدانى هو قاسم مشترك بين سائر جوانب الحياة الذهنية، أى سائر خبراتنا وفى سائر تعاملاتنا الخارجية كذلك. ويبقى للمختصين أن يدرسوا مدى التواجد الوجدانى فى العمليات الإدراكية والمعرفية والتفكيرية بأنواعها، ونحن نعتبر من الآن أن هذا التواجد قائم فى كل جوانب ميدان التصوريات، وإن يكن ذلك بدرجات بطبيعة الحال، وعلينا ألا ننسى فى النهاية أن الجذر المشترك للوجدانيات والتصوريات والمشيئات جميعا إنما هو اتجاه نحو القبول واتجاه نحو الرفض، وهى اللذان يقعان فى قلب آلية التوجيه الذهنى الذاتى المؤسسة لكل عمليات الذهن على تنوعها.

إن الحديث عن الأهمية النوعية للوجدانيات يمكن، بل ينبغى، أن يكون مفصلاً، وهناك كتاب ينبغى أن يكتب عنوانه «الإنسان الوجدانى» (كما أن هناك الأخلاق الوجدانية والتدين الوجدانى)، ولكننا نقتصر هنا على الإشارة إلى بعض الملامح البارزة فى ذلك الصدد.

لا يكفى أن نقول إن الوجدانيات هى ملح الوجود الإنسانى، إنها كذلك وأكثر من ذلك بكثير. إنها من الأعصاب الرئيسية لذلك الوجود، وربما تُكَوِّن معظم أجزاء النسيج الشعورى للإنسان. وإذا أردنا الاستمرار على طريق الإشارة إلى

الملح، فإننا نقول إن الوجدانيات هي مصدر الطعم واللون في كل حياتنا الشعورية، وبغيرها لا يكون لأمر طعم، وبدونها تصبح حياتنا كالمدركات التي تعوزها الألوان بتنوعاتها ودرجاتها. وهكذا، فإن الوجدانيات مكون كمي وكيفي معا لحياتنا كلها.

وهناك جانب وظيفي هام للوجدانيات لا نكاد ننتبه إليه لفرط أنه أمر طبيعي ودائم، ألا وهو أنها هي التي تملأ فراغ الحياة الذهنية حينما لا تكون هناك عمليات تصورية أو مشيئات أو حين لا تأتينا منبهات من العالم أو لا نكون في معرض القيام بأعمال خارجية (أي خارج الذهن). ونذكر هنا الإجابة الطريفة التي لابد أن كل أحد قد مر عليه وقت واحد على الأقل تلفظ بها فيه، وهي أن يقول، حين يُسأل: «فيم تفكر؟»، «لا أفكر في شيء»، ولربما يكون هذا صحيحا، ومع ذلك يكون الذهن ممتلئا بحالة وجدانية معينة هي أقرب ما تكون إلى السكينة، تلك «السكينة» في حدها الأدنى، التي هي درجة عالية نوعا ما من حالة الشعور بالارتياح الأساسية، والتي تُكَوِّن مضمون المقولة الأولى من المقولات الوجدانية التسع.

من جانب آخر، فإن الخبرة الوجدانية، والتي مركزها بطبيعة الحال، شأنها في ذلك شأن الخبرة التصورية وخبرة المشيئة وخبرة الفعل، إدراك الذات في تفردها، هذه الخبرة الوجدانية، في أشكالها المختلفة، وخاصة تلك الأشكال الوجدانية ذات الدوام النسبي والاستقرار، مثل الاتجاهات والعواطف والرغبات، هي التي تقوم بوظيفة الحصن والملجأ للذات في مواجهة هجمات الآخرين والوقائع الخارجية والعالم بأسره عليها، وأياً ما كان شكل تلك «الهجمات»، من أبسطها إلى أكثرها خطورة، من لفحة الغيظ إلى سلوك اللامبالاة من جانب الآخر إلى خيانته إلى اعتدائه الصريح على الذات بالإشارة أو القول أو الفعل إلى أرزاء المرض وخيبة الأمل في الأهل والصديق وأصحاب المروءة... في كل هذه

الحالات، وفى آلاف غيرها من هجمات العالم علينا، نلجأ إلى الذات، التى تلجأ إلى ذهنها، الذى قد يقدم عزائم وتصورات، وهى التى قد لا تجدى أمام الشعور بالإحباط أو بخيبة الأمل أو بالخطر أو بالعزلة الشديدة، فيكون الملجأ الأخير إلى الحصن الأمين الذى هو الحياة الوجدانية، فأستهين بالخطر، أو أتسلح بالأمل فى مواجهته وفى القضاء عليه، أو غير ذلك. إن الهزيمة أمام العالم (والآخرين) تبدأ من الداخل، وكذلك يكون الانتصار. ولا حاجة بنا إلى أن نضيف أن الحصن الوجدانى لهذا الشخص قد يكون أقوى أو أضعف من حصن هذا الآخر أو ذاك. وعلى هذا الضوء نفهم أهمية التربية الموجهة نحو تكوين «الخُلُق» القوى، فما يسمى «بالخلق»، أو «بالشخصية» فى الاستخدام العادى عند غير المتخصصين، إنما يقصد به، فى قسم كبير منه، التكوين الوجدانى للشخص، وهو الأهم، من جانب ما، من تكوينه التفكيرى وقدرات الذكاء والمهارات عنده، لا لشىء إلا لأن حسن استخدام القدرات التصورية والمعرفية والمهارية إنما يتوقف على عنصر «الخلق» ذاك، أى على التكوين الوجدانى مضافا إليه قوة المشيئة عنده. وتظهر أهمية هذا التكوين الوجدانى ليس فقط عند الأفراد، بل وكذلك عند الشعوب: فلا شك أن دوام كيان مصر، أولى الدول المركزية على ظهر البسيطة كلها، منذ خمسة، بل منذ عشرة، آلاف عام، واستمرار شعبها هو هو إلى اليوم وغدا، بينما اندثرت سومر معاصرتها وتبعثر شعبها ولم يعد له وجود منذ آلاف السنين، يشير إلى تكوين وجدانى قوى لمصر، كما أن الناظر إلى تطورات الحضارة الغربية منذ القرن الخامس عشر الميلادى لابد أن يعترف لشعب الإنجليز (رغم آثامه العظيمة فى مصر وفلسطين) بتكوين وجدانى إيجابى إلى درجة عالية، فعلى حين تنحى عن مكان المقدمة الحضارية الغربية كثير من منافسيه الأولين، وفى مقدمتهم الهولنديون والبرتغاليون والأسبان، فإنه توصل إلى التسيد، بأشكال شتى منها ذلك اللغوى، على الغرب وعلى غير الغرب، وما انتصاره

الأخير، والنهائى، فيما يسمى خطأ بالحرب العالمية الثانية، ونسميه نحن على الحقيقة بالحرب الأوربية الكبرى الثانية، إلا دليل على «خلق» قوى وتكوين وجدانى مناسب. لقد كان هذا التكوين الوجدانى، الإنجليزى خاصة، والبريطانى عامة، هو الحصن الأخير الحصين ضد هجمات الجيوش الألمانية فى كل مكان، وضد طلعات الطيران النازى الشديدة التدمير على إنجلترا وعلى قلب لندن عاصمتها.

وإذا انتقلنا من الداخل إلى الخارج، فإننا نجد أن نحو التكوين الوجدانى المعين لهذا الشخص أو ذاك هو أساس للاتصال مع الآخرين . ولا عجب فى ذلك، لأن جوهر الوجدانيات إقبال وادبار، كما أن كثيرا من الحالات الوجدانية، وعلى الأخص العواطف، يمكن تعريفها بأنها صلة من نوع ما مع الآخر. إن التكوين الوجدانى يحدد، إلى درجة كبيرة، طبيعة اتصالى مع الآخرين ومداه. وبقدر ما تعلو قوة الحالات الوجدانية، حدة أو عمقا، تعلو درجة الاتصال مع الآخر، إن سلبا، بالعدوان على أشكاله، أو إيجابا، بالتعاطف والتآزر والتعاون. ولربما أمكن لنا أن نضيف أن التكوين الوجدانى للشخص هو الذى يؤثر كذلك على طبيعة اتصاله، ليس بالآخرين من البشر وحسب، بل وبالعالم كذلك، من جماد ونبات وحيوان، حيث هناك إقبال على العالم أو إدبار منه . ويظهر هذا واضحا، وبشكل تقليدى فى نظرية الأمزجة الأربعة العتيقة، وفى تصنيف الانبساط والانطواء فى المعرفة النفسية الغربية الحديثة. إن هناك من الشعوب، فضلا عن الأفراد، من يتخذ موقفا إيجابيا من الشعوب الأخرى، أو من العالم، ومنها من يتخذ موقفًا سلبيا، يتمثل فى كراهة الأجانب أو الاعتداء على الطبيعة حينا أو عدم المبالاة بها حينا آخر... ونعود إلى مصر من جديد، فمن الظاهر أن موقفها إيجابى من الشعوب الأخرى، لأن المصرى لا يحس بكراهية لأحد، ربما لأنه قوى بما فيه الكفاية، ولا يظهر فى كل تاريخ مصر مظهر للاعتداء على الطبيعة بل احترام لها وإقبال عليها.

وفيما يخص الأفراد، على وجه التخصيص، فإن التكوين الوجداني قسم جوهري من التكوين العام لكل فرد، والانفعالات ذاتها جزء جوهري من هذا التكوين الوجداني، الذي ربما كان المحك الأهم في الحكم بالصحة النفسية أو بالمرض النفسي لهذا الفرد أو ذاك. ويمكن أن نقول إن هناك من الوجدانيات ما هو سوى وما هو مرضى، إلى جوار القسمة إلى السلبي والإيجابي، ولكن هذا متروك للدراسات المتخصصة. وتظهر أهمية التكوين الوجداني للفرد عند ظهور الحاجة إلى التكيف مع المواقف الجديدة، والصعبة منها على الأخص، حيث هناك تكوينات وجدانية أقدر على الدفع إلى نجاح التكيف، وأخرى تعوق تلك العملية الجوهرية في الحياة. ولا نضيف إلا شيئًا واحدًا هو أهمية التكوين الوجداني المناسب للإبداع: فرب إنسان له درجة عالية من الذكاء ومعارف واسعة وإحساس بالمشكلات وقدرة على تشوف الحلول الجديدة لها، ولكن تنقصه البطانة الوجدانية المناسبة، وأبرز عناصرها للإبداع هي الطموح والحماس والمثابرة والاستعداد للتضحية، فلا يصل إلى أن يكون مبدعا، بل إننا نظن أن من تتوفر لديه هذه البطانة الوجدانية المشار إليها، مع حظ أقل من العوامل الأخرى المذكورة في البداية، ربما استطاع الوصول إلى قدر مناسب من الإبداع، في أي ميدان من ميادين النشاط البشرى. إن العظيم حقا هو العظيم بعقله وبوجدانه معا. إن التكوين الوجداني هو الذي يوفر الطاقة المنتجة للوقود الدافع نحو استثمار شتى أوجه الامتياز في القدرات لدى هذا الشخص أو ذاك.

أما على المستوى الاجتماعي، فقد ألمحنا، من خلال فكرة الاتصال، إلى أن الوجدانيات ذات أهمية عظمى في الترابط الاجتماعي، بل ربما كانت أحد عمودين كبيرين للكيان الاجتماعي القوى، والآخر هو عمود المصالح المتبادلة المتناسبة، ولكن المصالح لا تفي وحدها بشرط المجتمع السليم، بل لابد من أن تساندها المشاعر الوجدانية المناسبة، من تعاطف وتعاون وحب للوطن وللجماعة

واستعداد للتضحية وولاء للكيان الجمعي، وغير ذلك . وربما يفسد توزيع المصالح بطريقة عادلة، ولكن المجتمع يستمر رغم هذا بسبب وجود المبادئ الوجدانية للترابط الاجتماعي، وهذا هو حال مصر فى أوقات الظلم الاجتماعي وفى أوقات انتشار الفساد، وبالعكس فإن هناك مجتمعات فى عصرنا هذا تغدق الفوائد على أعضائها ولكنهم لا يحسون بإزائها بالولاء بل ينتمون بمشاعرهم إلى جماعات أخرى قد تتعارض مصالحها الأخيرة مع مصالح المجتمع الذى يوجد فيه أولئك الأعضاء، ولنا أن نتوقع أنه ما أن تنتهى الفوائد التى يجنونها حتى يعطوه ظهورهم مقدمين ولاءهم لجماعة أخرى.

ومن البديهى أن تهتم المجتمعات بالتربية الوجدانية الاجتماعية لأعضائها عموما، وللنشء منهم بخاصة، حتى يستطيع المواطن أن يتوحد مع الجماعة فى اللحظات الحاسمة، وهذا التوحد هو أحد أوجه التعاطف. بحيث إن المطلوب فى النهاية هو شعور الجميع بشعور واحد فى تلك اللحظات الحاسمة، فكأنهم «على قلب رجل واحد»، كما يقال، والقلب هنا يشير إلى الوجدان.

ومن جهة أخرى، وكما أشرنا من قبل، فإنه كلما زاد التعلق بالغير كلما زادت حياة الفرد الوجدانية غنى، بل إن الفضائل ذات وجه وجدانى واضح. كذلك، فإن الوظائف الاجتماعية المختلفة تحتاج إلى تكوينات وجدانية مختلفة، بحيث يكون هناك تكوين وجدانى معين للقاضى وآخر للمدرس وثالث للأم ورابع للقائد العسكرى وخامس للتاجر، إلى غير ذلك، وبدون هذا التكوين الوجدانى لا يتم الأداء السليم للوظيفة ، فكيف يكون القاضى قاضيا بغير حس النزاهة ؟ وكيف يكون المدرس مدرسا بغير حس الإخلاص ؟ وكيف يكون التاجر تاجراً بغير حس الأمانة؟

إن الخلاصة هى أن الوجدانيات أمر جوهرى فى الحياة الإنسانية، وهى أمر طبيعى، وهناك من الوجدانيات عند كل فرد بقدر المطالب والحاجات والتغيرات والتطلعات.

ولا نضيف، فى الأخير، فى هذا القسم حول أهمية الوجدانيات، إلا أمرين: الأول هو التأكيد على أن الوجدانيات هى التى تهب كيان الذات، عند هذا الفرد

أو ذاك، نحو وجودها المتميز، وليس قدراته التصورية ولا المشيئية، وكلاهما يأتى فى المرتبة التالية وحسب، وبنفس النسبة فإن لكل عصر، ولكل جيل فى المجتمع وفى الثقافة، توجهات وجدانية تميزه. وهذا هو على التحديد الأمر الثانى الذى نود أن نلفت إليه الانتباه: أنه من الممكن كتابة التاريخ الوجدانى لثقافة ما فى مجتمع ما. كيف لا، وهناك فروق وجدانية بين الشعوب، ويشير إلى شىء من هذا تعبير «الشخصية القومية»، وهو أمر واقع يظهر فى الأحكام العامة التى يطلقها شعب على شعب، وتسرى أحيانا مسرى الحقائق رغم أنها ربما اعتمدت على تحيز أو رغبة فى التعالى أو على تعميمات خاطئة، ولنا فى هذا مثل واضح فيما يصف به الإنجليز والفرنسيون كل منهما الطرف الآخر، كما أنه من المعروف عن التتار القسوة وعن المصريين الطيبة والمثابرة واللين إلى درجة الخنوع أحيانا، وعن هؤلاء من الآخرين خيانة العهود وعن أولئك من غيرهم التكاسل والتقاعس، إلى غير ذلك. ومن الطريف أن ننتبه، فى هذا المقام، إلى ما يؤكد ما ذهبنا إليه، فى مكان آخر، من أن هيجل الألمانى (١٧٧٠م - ١٨٣١م) هو، فى الفكر، قمة تطور الحضارة الغربية الفكرى ومن ثم فإنه بداية خط النزول أيضا، أى خط بداية النهاية المحتومة، هذا الفيلسوف هو الذى أعلن لأول مرة، وعلى خلفية العقلانية المتشددة لما يسمى بالقرن السابع عشر الميلادى فى الحضارة الغربية، نقول إنه هو الذى أعلن: «لا يتم عمل عظيم بغير الهوى»، فيكون قد أعلى من شأن أكثر الوجدانيات حدة وعنفا وتطرفا وأكثرها، مع الانفعال، قربا إلى الطبيعة المرضية وبعدا عن السواء. وهل نستغرب بعد ذلك أن تطغى الوجدانيات السلبية على تاريخ الحضارة الغربية التالى عليه، بدءاً من الرومانتيكيين فى ألمانيا، وهو قريب منهم، ومن جيرار دى نرفال وفلوبير وبودلير (صاحب ديوان «أزهار الشر») فى فرنسا، ومن غيرهم فى بلاد الغرب منذ ما يسمى بالقرن التاسع عشر الميلادى؟ أما عن تلك الوجدانيات السلبية فى القرن العشرين الميلادى فى الغرب، وحتى اليوم، فحدث ولا حرج!

إذا كان الحديث السابق قد حاول أن يقدم الخطوط العريضة لمفهوم «الوجدانيات»، فإنه فى الحق ليس إلا مقدمة، طويلة بعض الشىء وضرورية معًا، من أجل أن نتناول، فى النهاية، موضوع هذا الفصل على نحو مباشر: هل يمكن الحديث عن «حرية وجدانية»؟ وإلى أى مدى؟ وبأى معنى؟ ولنتذكر أننا، فى هذا الباب المخصص للحديث عن «الحرية الداخلية»، نتناول شتى جوانب الأنشطة الذهنية، التى وضعناها على هيئة ثلاثية: وجدانيات وتصوريات ومشيئات، وأننا فى هذا الفصل نبدأ بالحديث عن الجانب الأول الذى هو الجانب الوجدانى. وحيث إن مفهوم «الوجدان» و«الوجدانيات» يلتحف بكثير من الغموض، كما أنه ليس موضع اتفاق عام، حتى اليوم، بما فى ذلك عند المتخصصين فى الدراسات العلمية النفسية أنفسهم، فقد كان لازما أن نقوم بتلك المحاولة، التى ظهرت على الصفحات السابقة، من أجل إيضاح المفهوم وتنظيم الميدان ولو على شكل موجز، ولعل هذه المحاولة التأصيلية، ونظنها الأولى فى ثقافتنا، أن تكون نقطة انطلاق لأن تصل هذه الثقافة إلى موقف واضح جلى بإزاء هذا الميدان الجوهرى والغامض معا، موقف يشترك فى تشكيله الأصولى والباحث فى الأخلاق والباحث فى الإنسان والناقد الأدبى ودارس الفن عموما وممارسه وغيرهم.

هل يمكن أن نكون أحرارا فى وجدانياتنا؟ هل أستطيع أن أغضب أو ألا أغضب، أن أفرح أو ألا أفرح، أن أستاء أو ألا أستاء، أن أبتهج أو ألا أبتهج، أن أشعر بالتعصب أو ألا أشعر به، أن أتجه نحو روح العدل أو ألا أتجه، أن أحب أو ألا أحب، أن أشفق أو أرحم أو لا، إلى غير ذلك؟ إن المقصود بالطبع، فى هذه التساؤلات، أن يكون كل ذلك، أو ألا يكون، «بأمرى» و«بتحكمى»، أو كما يقال فى اللغة العادية: «كما أشاء». فهل هناك سيادة على الحالات الوجدانية؟ هل يمكن التحكم فيها وضبطها؟ إن هناك سؤالين ولكنهما فى الواقع وجهان لنفس الأمر: هل هناك حرية فى مجال الوجدانيات؟ وهل يمكن التحرر من بعضها والإبقاء على بعض آخر؟ ولنأخذ مثالا أو مثالين من انفعال وعاطفة: هل يمكن ألا أغضب عندما أتعرض لإهانة؟ وهل يمكن أن أحب أو ألا أحب باختيارى؟

هذه الكلمة الأخيرة هى التى تضعنا على طريق الوضع السليم للمسألة: هل يمكن الاختيار بين الوجدانيات؟ وحيث إن وراء الاختيار تقوم آلية التوجيه الذاتى للذهن، فإن السؤال الآخر يصبح: هل هناك توجيه ذاتى فى شأن الوجدانيات؟ وهكذا فإن معالجة الوجدانيات من حيث محوري الاختيار والتوجيه الذاتى تصبح هى النحو السليم للإجابة عن سؤال: هل هناك حرية فى الوجدانيات؟

لقد رأينا، عند الحديث عن الاختيار فى «التأسيس» ، وفى التعريف «بالحرية العامة» فى كتابنا هذا، أن الاختيار فعل يكوّن وينشئ، فهو إظهار لجديد، ومن هنا فإنه خلق بالمعنى القوى بسبب التكوين والإنشاء. كذلك، فإن الاختيار فعل مركب، لأنه يتم بإزاء بديلين، وتسبقه، أو تقع فى إطاره على الأقل، عمليات ذهنية متعددة، ربما يغطيها تعبير «الأخذ والرد» الذهنيين. أخيراً، فإن فعل الاختيار قد ينتهى إلى التوقف عن الاختيار، فلا يظهر شىء جديد، اللهم إلا هذا التوقف ذاته.

لنتجه الآن إلى المقولات الوجدانية لكى نسأل فى صددها: هل يتوفر فيها عامل الاختيار الذهنى الذى هو قلب الحرية؟ ولنبدأ من الانفعال. فهل يكون الانفعال نتيجة لاختيار؟ إن الإجابة الفورية الحاسمة هى بالنفى، لأن جوهر الانفعال أنه خضوع لحالة، فليس فيه من الخلق ولا من التكوين ولا من الإنشاء شىء . وينتج عن هذا نتيجة هامة: هى أنه لا يمكن اصطناع الانفعال، وإذا أريد الإشارة إلى حالة الممثل فى المسرح وغيره، وهو يقوم بالفعل باصطناع الانفعالات، إلا أنها ليست انفعالاته هو كذات، بل هى انفعالات الشخصية التى قد يتقمصها، وهو لا يحس بهذه الانفعالات باعتباره الشخص المعين القائم بالتمثيل، وربما اكتفى بالتعبير الخارجى عنها وحسب، وربما نجح فى تعبيره أو فشل. من جهة أخرى، فإن الانفعال إحساس كلى شامل، وهو فورى عند لحظة ظهوره، ولا يعرف «التركيب» والأخذ والرد الذين تحدثنا عنهما بشأن الاختيار: فأنا لا أقول لنفسى: هل أغضب أم لا؟ وإنما أكون إما غاضبا أو غير غاضب.

أخيراً، فإن الانفعال حين يقع، فإنه لابد أن يقع، ولو في بدايته الأولى، فهو، إذن، لا يعرف ما يقابل تلك النتيجة السلبية التي هي «التوقف عن الاختيار».

إن الحرية لا تكون إلا بعد تدبر وترو ومرور فترة زمانية ما، قد تكون قصيرة أو طويلة، بعض الشيء أو كثيراً، ما بين ظهور الموقف واتخاذ الاختيار. هذا كله، بينما الانفعال فوري ومباشر. النتيجة، إذن، فيما يخص الانفعال، هي أنه لا يعرف الاختيار، أي أنه لا يمكن تطبيق مقولة الاختيار عليه، وعليه فإنه لا حرية في الانفعال، والانفعال لا يعرف الحرية.

ولكننا إذا أتينا إلى بقية الحالات الوجدانية،وجدنا أن المقولة الوجدانية الأولى، وهي الشعور بالارتياح أو بعدمه ، وهي السابقة على الانفعال، تشابه الانفعال من حيث إنها إما أن تكون (على هذا الوجه أو ذاك) وإما ألا تكون، وحينما تكون هناك فهي هناك، وعلى هذا فهي الأخرى لا سبيل إلى الاختيار الذهني بشأنها، وهي ليست نتيجة لاختيار. فلا حرية في صدد الشعور الأساسي بالارتياح أو بعدمه.

أما الحالات الوجدانية السبع التالية على الانفعال فربما ظهر وجه لأن تكون موضعا للنظر، بما فيها الهوى ذاته. ذلك أنه قد يبدو أنها يمكن أن تكون موضعا للتردد، وهو شكل من آلية «الأخذ والرد»، كما أنها قد تكون موضعا لقبول الذهن أو رفضه، وذلك على درجات مختلفات. بعبارة أخرى، يبدو أنه يمكن، في شأن هذه المقولات السبع الوجدانية، أن يتدخل الذهن، عن طريق عملية «التوجيه الذهني الذاتي»، في أمر هذه الحالات الوجدانية، على درجات مختلفات كما قلنا للتو، فيسمح، إذن، بقيام شيء من الاختيار، فيكون في هذا منفذ للحرية في أمرها. وما قد يستدل به، على هذا الخط من التصور، هو حالة التردد بين مشاعر أو اهتمامات أو اتجاهات أو عواطف أو رغبات أو حتى أهواء، كما يمكن أن يستدل هنا بحالة من يهم بأمر تحت فعل حالة وجدانية معينة ثم يتراجع عما كان يريد الإقدام عليه لانتقاله إلى حالة وجدانية أخرى، حيث يمكن تفسير

الموقف بأنه رفض للحالة الأولى واختيار للحالة الثانية، وهو ما يظهر من تعبيرات مستخدمة فى الحياة اليومية من مثل: «كدت أن... ولكنى منعت نفسى».

إن هذا الخط من النظر، الذى نتصوره نحن ونفترضه افتراضًا، ولكنه شائع وضمنى فى فهم الأكثرين لسلوكهم ولسلوك الناس، هذا الخط يشير إلى وقائع فعلية ولكنه يخطئ فى تفسيرها، بحيث إن النتيجة التى يستنتجها منها، وهى قيام التوجيه الذاتى والاختيار فى مجالات الحالات الوجدانية، نتيجة غير واجبة. ولننظر فى الأمر ببعض التدقيق، نظرًا لأهميته.

إن النظر المشار إليه يعتمد على فكرة قوية، وهى أن الوسيلة الفعالة لإثبات الحرية فى ميدان الوجدانيات هى التأكيد على فعالية التوجيه الذاتى للذهن من أجل الأخذ بحالة وجدانية دون أخرى، أو لقمع حالة ما، على الأقل، أى رفضها. ولكن السؤال الذى ينبغى أن يسأل هو: هل صحيح إمكان تدخل التوجيه الذهنى فى الوجدانيات؟ وهل ذلك على الإطلاق، أم على صورة معينة وفى مرحلة معينة من مراحل زمن الحالة الوجدانية المعينة موضع الاعتبار؟

لنعد ، مرة أخرى، إلى توصيفنا لما هو وجدانى، حيث الخلاصة أن الحالات الوجدانية تقوم من تلقاء نفسها، وهى ذات حضور مباشر، وهى تفرض نفسها، وتؤثر فينا على الفور، وهى حالة أولية، وأمر ذاتى حالٌ فيه تلقائية واندفاع، بحيث إنها، نتيجة لسمة «التلقائية»، ما أن تكون (فلا مجال إذن لأن نفكر فى أن تكون أو ألا تكون) حتى تصبح موجودة وقائمة وحالة، فهى «ما يوجد» فى «الوجدان»، فنحن لا نصنعها بل «نجدها»، وبحيث إنها، نتيجة لسمة «الاندفاع»، تتجه بطبيعتها إلى الانتشار وإلى السيطرة على مسرح الشعور كله فى الذهن.

وتظهر هنا على الفور سمة هامة يمكن اعتبارها أول حجة تعارض النظر المشار إليه: وهى أن الحالة الوجدانية تتجه بطبيعتها إلى احتلال مقود التوجيه الذاتى للذهن، فتصبح هى الموجهة للذهن. ولكن خط النظر المشار إليه قد يرد قائلا: إن هذا يدل، فى الحق، على إمكان وجود صراع بين الحالة الوجدانية

وجهاز التوجيه الذاتى، ولكن التوجيه الذاتى يمكن أن يسيطر على الحالة الوجدانية. فيكون علينا أن نقدم الحجة الثانية وهى الأقوى والحاسمة فى رأينا، وهى تنتج هى الأخرى من محض سمات الحالة الوجدانية، وخاصة من سمة أن الوجدانى ما أن يكون حتى يكون موجوداً وقائماً وحالاً، أى أنه لا إمكان للقول بأن التوجيه الذاتى قد تدخل «من قبل» قيام الحالة الوجدانية، وذلك من أجل أن تكون أو ألا تكون على السواء. وعلى هذا فإن الوجدانيات ليس محلاً لاختيار عند ظهورها الفورى، وبالتالى فلا مجال للحرية فى ميدانها على هذا المستوى، مستوى الظهور الفورى المباشر.

ومع ذلك، فإن الوقائع هناك : «كدت أن... ولكنى منعت نفسى»، أحزن ولكنى أرى ابتسامة طفل فيتغير وجدانى، أمتلئ يأساً ولكنى أنظر إلى السماء فتتغير حالتى، أطمع فى مزيد ولا أنال ولكننى أنظر إلى ما لدى من خيرات فأرضى، إلى غير ذلك من ملايين المواقف الممكنة. فماذا نفعل مع هذه الوقائع وكيف نفسرها؟ إن خط النظر المشار إليه استنتج من أمثال هذه الوقائع أن التوجيه الذاتى يتم على محض ظهور أو عدم ظهور الحالات الوجدانية، وهو يخطئ فى هذا خطأً بيناً كما أظهرنا فى الفقرة السابقة مباشرة، وبالتالى فلا يمكن قبول النتيجة التى ينتهى إليها وهى أن هناك اختياراً فى مجال الوجدانيات وأن الحرية تعمل فى هذا المجال. والذى نقوله إنه لا حرية فى ظهور الحالات الوجدانية ما أن تظهر وتكون، وينطبق هذا على سائر المقولات الوجدانية. **وفى المقابل، فإن الذى يحدث بالفعل هو أن التوجيه الذاتى للذهن يتدخل فى تلك الحالات الوجدانية، ولكنه يفعل ذلك بعد ظهورها، ولو بجزء من الثانية، ليؤكدها أو ليرفضها أو ليعدل منها أن ليحفز نحو إظهار غيرها بمعونة التصور والمشيئة وبقوة « الذات».** وبرغم أن هذه الحالات الوجدانية الجديدة التى تظهر بطلب من الذات تتسم بأنها قد تمت التهيئة لها، إلا أن طلبها وتصورها ومشيئتها، كل ذلك ليس بذاته حالة وجدانية، إنما هو تصورها المجرد، وقد لا تأتى الحالة الوجدانية

المطلوبة، أما عندما تأتى فإنها تأتى مباشرة وبذاتها، وليس عن طلب وصنع وتركيب، ويكون لها، من جديد، كل خصائص الحالات الوجدانية المشار إليها. ومن المفهوم أنه فى لحظة حضور الحالة الوجدانية، بل «تواجدها»، يقل التركيز والانتباه التفكيريين، وهما ضرورة فى تشكيل الاختيار، وفى قيام الحرية بالتالى.

هناك، إذن، إمكان لدخول التوجيه الذهنى الذاتى على الحالات الوجدانية، وبالتالى للاختيار ولاثبات الحرية فى مجال الوجدانيات، ولكن هذا الدخول «بعدى» و«ثانوى» وليس سابقا وأوليا، أى أنه لا يتم إلا بعد ظهور الحالة المعينة، وليس قبلها، وهو تابع لها وثان بالقياس إليها، وليس مسيطرًا على تكونها الأول ولا متزامنًا مع ظهورها الفورى. إن الحالات الوجدانية المباشرة تلقائية الظهور، ولذلك فلا حرية لنا فى ظهورها الفورى، ويصح هذا على سائر المقولات الوجدانية بقدر صحته على الانفعال. أما ما نقوم بالقيام به على الحالة الوجدانية بعد ظهورها من توجيه واختيار، فإنه يمكن أن يسمى «بالحرية الثانوية».

لقد توصلنا إلى هذا التصور عبر التأمل على الآية الكريمة ﴿ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ ﴾ (آل عمران : ١٣٤) ، ووجدنا أن كظم الغيظ أمر ممكن ونعرفه بالتجربة، بل إنه هو وغيره من مظاهر التحكم والضبط الذهنيين لمن معالم النضوج الإنسانى ومن علامات المقامات العلى على سلم الفضائل، نعم، فهنا توجيه ذاتى وهنا اختيار، إذن هنا حرية، ومع ذلك فإن هذا الذى يكظم غيظه إنما يكظمه بعد أن يظهر، وظهور الغيظ أمر فورى مباشر حال يفرض نفسه ويؤثر فينا، ويكون فيوجد، ونجده أمامنا وجدانًا. بعبارة أقصر: كظم الغيظ يفترض ظهور الغيظ، ولا يمكن، لا نفسيا ولا منطقيا، أن يأتى قبله. **ومعنى هذا تعميما أن التوجيه الذاتى فى مجال الوجدانيات إنما يأتى بعد حلولها وليس قبله، فلا اختيار لها ولا مجال الحرية فى شأنها إلا بعد ظهورها، ولكن هذه الحرية تكون حرية التعديل أو الرفض أو الإبدال، وليست حرية خلق الاختيار، وهو خلق مطلق، لأن الاختيار مبدأ أول ونقطة انطلاق مطلقة، ولهذا نسميها باسم «الحرية الثانوية».**

الخلاصة: لا حرية لنا قبل ظهور الحالات الوجدانية، ولكن قد تكون لنا حرية في أمرها بعد ظهورها. هذا الموقف يمكن تطبيقه على شتى المقولات الوجدانية، وعلى الانفعال ذاته (ومثاله المتطرف ما يحكى في المأثورات القديمة عن شخص مشهور بإكرام الضيف ، وبينما هو يقوم بذلك إذ جاءه نبأ فاجع، ولكنه كتم حزنه أمام أضيافه، ولم يظهره إلا بعد أن قام بما تصور أنه من واجباته بإزائهم)، وذلك من خلال مفهوم «الضبط» (وهو تعبير مساو «للتحكم» ، وقريب منهما «السيطرة»)، الذي هو صورة عليا للتوجيه الذهني الذاتي، وتقوم به «الذات» بكامل قوتها ، وحيث الضبط والتحكم يقابلان التلقائية والاندفاع. ومن نافلة القول أن هذا الضبط والتحكم، اللذين تتمثل فيهما «الحرية الثانوية»، يختلفان في درجتهما وقوتهما بحسب المقولات الوجدانية، فربما كان الانفعال والهوى أعصى المقولات على الضبط والتحكم، وربما كانت الاهتمامات والرغبات أقربها إلى أن تكون موضوعًا ميسرًا له. ويمكن للبحث التفصيلي أن يوزع شتى المقولات من هذه الزاوية بحسب مدى الأسس الفسيولوجية لهذه المقولة أو تلك، ومدى تدخل عامل اللاوعي في تكوين كل منها، وما هو وقتي وما هو مستقر من الوجدانيات، وما هو أميل إلى الحدة أو أميل إلى الاعتدال بينها، وما هو أكثر اتصالا بخارج الذات منه بداخلها، إلى غير ذلك. والحق أن من أبواب البحث الطريفة محاولة الإجابة عن هذا السؤال: هل هناك «منطق» (نسبي) للوجدانيات عامة وللعواطف خاصة؟ («منطق» هنا تعني تنظيما ما ، له شيء من الاستقرار، ويساعد على التنبوء والفهم والتفسير). ومن المفهوم أن البحث التفصيلي في «الحرية الثانوية» التي موضوعها الوجدانيات لابد أن يتطرق إلى «الموجهات» التي تؤثر على عمليات الاختيار في ذلك الشكل من الحرية.

ومن الواضح أن لمثل هذا البحث أهمية عظيمة من الناحية التطبيقية، لأنه هو الذي سوف يمهد السبيل إلى إعادة النظر في طرق التربية الوجدانية في المجتمع وعند الأفراد أنفسهم.

الفصل الرابع
الحرية التصورية (وحرية الاعتقاد)

لقد رأينا ، فى الفصل السابق ، أن موضوع « الحرية الوجدانية » ، أى وجود الحرية فى ميدان الوجدانيات، هو أمر إشكالى بالدرجة الأولى، وأن السؤال الحق هو : هل الحرية ممكنة فى أمور الوجدان ؟ وقد انتهينا إلى أن الحرية، بالمعنى الحق، أى بمعنى القدرة على الاختيار بين بدائل مع توفر شرط المبادرة للذات، غير قائمة ، من حيث المبدأ ، فى حالات الوجدانيات ، وأنها إنما تقوم كظاهرة تابعة ثانية، وبعد حدوث أو « تواجد » الشعور الوجدانى ، وليس قبله : نحن لا نختار بين مشاعرنا الوجدانية من حيث الظهور ، ولا نتحكم فى ظهورها حين تظهر ، وإنما قد نقوم بالنظر فى أمرها، من بعد ظهورها ، بالإحلال أو التعديل أو القمع بوسيلة الضبط والتحكم الذهنيين .

أما مع التصورات ، وما يتولد عنها من أفكار ، فإن الأمر مختلف كثيراً : فليس السؤال هنا سؤال الإثبات ، بل سؤال المدى والأوجه . ذلك أنه قد سبق ، فى « التأسيس » ، أن أثبتنا قيام الحرية التفكيرية ، بعد إمكانها ، فيكون علينا فى هذا الفصل أن نفصل القول ، بعض الشىء ، فى مدى حريتنا فى التعامل مع التصورات ، وهى وحدات التفكير ، ومع الأفكار بأشكالها، وهى نتاج مزاج التصورات ، وفى أوجه هذه الحرية ، مع الإشارة إلى الحدود والقيود والعوائق والموجهات التى ترد عليها جميعاً .

والمقصود من تعبير « الحرية التصورية» هو الحرية فى مجال التصورات ، أو هو القدرة على ممارسة الحرية فى ميدان التصورات ، ومن ثم مع الأفكار ، بدءاً من تكوين التصورات إلى الانتقال ما بين تصور وآخر حتى الأخذ بتصور دون

آخر ، وتعديل هذا أو ذاك على نحو من الأنحاء . ولم نستخدم هنا تعبير «حرية الفكر» ، لأن التصور أسبق منطقياً على الفكرة ، ولأن هذا التعبير الأخير أصبح يدل على إحدى الحريات الاجتماعية التى سنعرض لها فى مكانها فى مجلد آخر. ويمكن أن نقول إن الحرية التصورية هى القدرة على تناول تصورات مختلفة بطرق مختلفة وعلى وضع تصورات جديدة وعلى تعديل تصورات سابقة وعلى الربط بين تصورات متقاربة أو متباعدة (وهذا الربط يعنى تكوين فكرة ، لأن كل فكرة هى ربط بين تصورات)، أو غير ذلك من جوانب التعامل الذهنى مع التصورات .

ومن المفيد أن نحدد فى وضوح أهم الأدوات «التصورية» التى نستخدمها فى هذا الحديث عن التصور . إن «الذهن» هو الجهاز العام لكل الحياة الإنسانية الواعية ، أو من حيث هى وعى ، وهو الجهاز العام الكلى والنافذ إلى شتى الأنشطة الذهنية الداخلية فى كل جوانبها (الوجدانيات ، التصوريات ، المشيئات، اللغويات) . أما «التفكير» فإنه العملية العامة فى ميدان التصوريات ، وهو يعمل على وحدات أولية هى «التصورات» ، ويقوم بالوصول إلى «أفكار» ، حيث «الفكرة» هى نتيجة الربط ، على نحو معين ، بين تصورين أو أكثر . أما الجهاز الذى يقوم بالتفكير ، فيمكن أن يسمى «الفكر» ، من حيث هو جهاز ، أو «العقل»، أو «الذهن» عموماً فى النهاية .

ومن المهم أن نؤكد على بعض السمات الجوهرية للنشاط التصورى . فهو أمر ذاتى تماماً ، أى تقوم به الذات وحدها ، وحتى عندما ترد إليها معطيات من العالم الخارجى فإنها تتحول على الفور إلى تصورات ذهنية ، ولكون المهم والحاسم ليس ما هو خارجى ، بل ما هو داخلى ومقابل له . والحق أن ثنائيات العالم والإنسان ، والموضوع والذات ، والجسم والذهن تنعكس بالضرورة فى شكل ثنائية الشىء والتصور ، وفى ثنائية الخارجى والداخلى ، وعلى الأخص فى ثنائية التصور الذى يقابل شيئاً خارجياً (مثلاً «جبل المقطم» و«تمثال خفرع»)،

وذلك التصور الآخر الذى ليس له مقابل خارجى مباشر (مثل مفهوم «الجبل» و«العدالة» و«الحق» و«الصفر» و«النسبية» ، أى الكليات من جهة والمجردات المخلوقة من جهة أخرى) ، وهذه الثنائية الأخيرة قد تظهر أيضًا على شكل ثنائية المتعين والمجرد ، وثنائية الموضوعى والمبتدع . (وربما يكون هذا كله على علاقة بثنائيات أخرى ، مثل ثنائية المباشر وغير المباشر وثنائية الحدس والاستدلال). (ينبغى أن نشير على الفور إلى أن طريق الثنائيات قد لا يكون علامة على أمر جوهرى فى الوجود، ولكنه على كل حال ، طريق ميسر للتجميع والتصنيف والفهم) .

ويظهر من الفقرة السابقة أن هناك تصورات مجردة تمامًا ، أى ليس لها مقابل مباشر فى العالم الخارجى ، أو ليس لها فيه مقابل على الإطلاق ، وأخرى ذات مقابل فى العالم الخارجى، وهى التى يمكن أن نسميها «بالتصورات المتعينة» إيجازًا، أو «تصورات الجزئيات المتعينة الموضوعية» تطويلاً ، مثل تصور «باب النصر» بالقاهرة أو «الجامع الأموى» بدمشق أو تصور إنسان معين أو «مقبض هذا الباب» أو «فتح الفم» أو «هضم الطعام» أو «البرهان» إلى غير ذلك من تصورات تشير إلى أشياء أو إلى أحداث (وأفعال) تتم موضوعيًا وتوجد فى العالم الخارجى . ومن المفهوم أن التصور قد يكون بسيطًا ، أى يكون تصورًا عن أمر واحدى التكوين ، مثل تصور العدد «واحد» ، أو تصور «هذا الكتاب» ، كما يمكن أن يكون تصورًا مركبًا مثل «باب مكتبى» أو «الحق فى المساواة» أو «ثقافة عصر إخناتون» ، ومن الواضح أن هناك درجات فى مدى التركيب .

ومن المفيد أن نلقى نظرة سريعة على ما هو «غير» التصور. لقد قلنا، فى ثبت المصطلحات ، إن التصور هو كل وحدة ذهنية تجريدية محددة (وفى كل حديثنا هنا فإن كلمة «محدد» تعنى ما له تكون مخصوص يتميز به عن غيره ، وهكذا أيضًا «التحديد») قائمة بذاتها ، وإن كل تصور يكوّن تكوينًا ذهنيًا يشير إلى معنى مجرد أو إلى شىء جزئى أو إلى صفة مشتركة . وينتج عن هذا ، على

الفور ، أن الحالات الوجدانية ليست «تصورات» ، ولا يمكن أن تكون كذلك ، لأنها ليست تجريدية ، ولأنها ذات تكوين عائم إلى درجة أو أخرى ، أى تفتقد إلى التحديد ، ولأنها ليست كيانًا يقوم بذاته ، ويمكن العودة إليه مرة ومرات ، كما هو الحال مثلاً فى تصور «الشكل سداسى الأضلاع» أو تصور «الطلاق» فى العلاقات الأسرية أو «مسجد ابن طولون» ، وغير ذلك . وسوف نجد أيضًا ، أن «المشيئات» ليست تصورات ، بل هى حالات ذهنية من نوع مختلف .

ولعل المغاير الحقيقى للتصور أن يكون هو الإدراك الحسى ، من قبيل لمس شىء خشن أو سماع صوت حيوان أو محض رؤية باب أو الإحساس بدقات القلب ، إلى غير ذلك . ففى الإدراك الحسى يكون هناك موضوع خارج عن الذهن، إن فى العالم أو فى جسمى ذاته ، هذا بينما التصور نشاط ذهنى ذاتى خالص (وقد قلنا ، منذ قليل ، ما ينتج عنه أن رؤيتى من الخارج «للكنيسة المعلقة» فى حى مصر القديمة ، مثلاً هى إحساس ، ولكن ما ينتج عن هذه الرؤية لاحقًا ، فى عمليات الذهن التالية على الرؤية بوقت قصير أو طويل ، يدخل فى باب التصور ، ولمن شاء أن يقول إن هناك أحيانًا إدراكين : إدراك حسى وإدراك عقلى لنفس الشىء) . وإذا كان الإدراك الحسى يُطلب منه أن يصور العالم الموضوعى (وجسمى جزء منه) تصويرًا أمينًا تتحقق فيه «علاقة واحد بواحد» ، فيكون بهذا على صلة ضرورية بالوجود الخارجى ، فإن التصور يمكن أن يستقل تمامًا عن العالم الخارجى ، حيث الحرية والفضيلة والطرح والجمع والصفر والتوازن والمغايرة والنظام كلها تصورات مستقلة تمامًا ، فى كيانها الذاتى ، عن العالم الخارجى ، حيث لا يوجد لها مقابل موضوعى مباشر محدد ، كما أن التصور حتى حينما يكون على اتصال بموضوع خارجى ، مثل تصور «القمر» ، ويراد منه أن يكون مصورًا ذهنيًا له ، إلا أنه يمكن أن يضيف التصور إلى الشىء الموضوعى أمورًا ليست منه ، بل هى من الذهن ، كوضع القمر فى علاقته

بالشمس والأرض ومقارنته بغيره من حيث كذا أو كذا ، ناهيك عن التصور الشعرى للقمر . وفى المقابل ، فإن التصور لا يحل محل الوجود . وربما كان استقلال التصور هذا عن الوجود من أهم منابع حريتنا في التعامل مع التصورات ، وهى حرية عظيمة الامتداد ، بينما حريتنا فى التعامل مع أشياء العالم حرية محدودة وقاصرة جداً بالضرورة . بل إن هذا لينطبق إلى حد كبير مع أمور جسمى أنا نفسى ، فلا حرية لى فى ظهور إحساسات جسمية من قبيل الجوع والوجع والتعب .

ويتداخل التصور مع الإدراك ، فإذا لم يكن كل إدراك تصوراً بالضرورة ، فإن كل تصور هو إدراك . إن الإدراك أعم من التصور ، حيث التصور يفترض الإدراك و أو قد يكون نوعًا من جنس الإدراك . إن الإدراك حضور واع لأمر فى الذهن ، وعلى هذا فهناك إدراك وجدانى وإدراك حسى وإدراك تصورى وإدراك معرفى وإدراك مشيئى (نسبة إلى المشيئة)، وهو فى حالة نَوْعَيه الحسى والتصورى يكون على هيئة رؤية ذهنية للأمر الموْعى به ، كذلك فإنه هنا ، وفى كل أنواعه ، يكون تركيزًا للانتباه ، إلى درجة أو أخرى ، على موضوع ذهنى معين ، سواء أكان مصدره خارجيًا أم داخليًا (حين أنظر إلى جنادل أسوان الشهيرة فإننى أكون مبصراً لها ، ولكن أكون كذلك مدركًا لتصورى الذهنى الناتج عن ذلك الإبصار) . وفى كل هذه الأحوال يكون من جوانب الإدراك تقريرٌ ذهنى أن كذا يكون كذا .

ولابد من أن نؤكد ، من جديد ، على أن العام والشامل إنما هو نشاط الذهن، وهو نشاط كلى متفاعل ، ولهذا فإذا كان هناك التصور وغيره ، إلا أن التصور إنما هو جانب من جوانب النشاط الذهنى ، ونادراً ما يمكن أن يكون قائمًا لوحده ، بل لعل هذا غير واقع بالفعل . كذلك ، فإننا نقصد من التصور ، من حيث هو كيان ، وحدة ذهنية تجريدية ، ونقصد منه ، من حيث هو نشاط ، التعامل مع تلك الوحدات التجريدية ، وهو فى كلا الحالين جزء من «التفكير»

الذى يتعامل مع التصورات ومع الأفكار المكونة من التصورات . ولكن التفكير يختلف نوعيًا عن الشعور الوجدانى من جهة ، وعن نشاط المشيئة من جهة أخرى، ومع ذلك فإن الذى يجمع هذه الأنشطة جميعًا هو جهاز الذهن الموحد . ومن نافلة القول أن الذهن جهاز وكيان ونشاط ، وهو كذلك قبل أن يكون مجرد تسجيل للمدركات بأنواعها أو مخزنًا لها ، وفوقه ، وهذا وجه جديد لإثبات أن جانب الجهاز وجانب النشاط وجانب النواتج ، تتواجد جميعًا معًا فى سائر أمور الذهن ، وتتداخل فى معظم الألفاظ اللغوية الخاصة بهذا الميدان ، «فالفكر» مثلا يمكن أن يكون هو الجهاز أو أن يكون هو النشاط أو أن يكون هو نواتج العمليات التفكيرية ، وكذلك «الإدراك» و«التصور» و«المشيئة» .

ولابد للنظرية المفصلة فى أمر التصور أن تظهر مغايرته لأمور من مثل المفهوم والتأمل والخاطر والاستدلال والاعتقاد والتوقع ، وغيرها .

ونأتى الآن إلى مسألة «بناء التصورات» ، أى تكونها ، لننظر فى مدخل أول من مداخل النظر إلى الحرية فى ميدان التصورات . وهنا نلمح على الفور تمييزًا ضخمًا بين التصور والحالة الوجدانية ، حيث الثانية ، كما رأينا فى الفصل السابق ، لا دخل لاختيارنا فى نشوئها ، بينما التصور هو موضع لعملية مقصودة واعية منضبطة من عمليات التشكيل والتكوين ، وقابلة كذلك لإعادة النظر منذ البداية . وهكذا ، فإن التقرير الأول هو أن التصور يتم تكوينه بعملية قصدية من الإنشاء والتشكيل ، يقوم بها الذهن ، ويستخدم فيها عمليات فرعية منوعة من مثل الاستعادة والضم والتفريق والتمييز والتقريب والإبعاد والقبول والرفض ، حتى الإيجاد فى النهاية للتصور المعين . ومعظم تصوراتنا لا تحتاج إلى كثير عمل ، وقد تتم فى لمح البصر ، ولكن بعضها قد يحتاج إلى سائر العمليات الذهنية الممكنة وإلى وقت قد يطول . وربما رجعنا هنا إلى حال بعض الهيئات الدولية التى اجتمعت لجانها لعشرات من السنين من أجل تحديد تصور

واحد هو تصور «الإرهاب» . وما لنا نذهب بعيداً وفى بعض الصفحات السابقة عمليات عديدة من أجل تحديد تصور «التصور» وتمييزه عما عداه من التصورات. وفى كل تلك العمليات تكون هناك بدائل ويكون هناك اختيار بعد قبول ورفض ، كما يتوفر عنصر المبادرة والشعور بالاستقلال الذهنى ، فيكون هناك ، إذن ، حرية فى ميدان التعامل مع التصورات . ومن المفهوم أن الذهن يستخدم عمليات أكثر تعقيداً مما ذكرنا فى شغله على التصورات ، ومنها الافتراض والتساؤل والاشتراط والشك ، كما يقوم بإسباغ علاقات ، منها الهوية والتسوية والإدخال والإدراج والاختلاف والاستثناء . كذلك ، فإن الذهن فى تكوينه للتصور ، قد يقوم باستخراجه من تصور آخر ، ولهذا أشكال عدة . أخيراً ، وبعد تكوين التصور، فإن الذهن يقوم بعملية تصنيفه ، وهى التى تتضمن تمييزه عن غيره أو تقريبه منه . فى كل هذه العمليات ، والتى تتراوح ما بين الايجاب والسلب ، يكون هناك اختيار بين بدائل ، ويكون الذهن مبادراً وفاعلاً ومنتجاً وخلاقاً ، فتكون هناك حرية.

وبعد تكوين التصور ، يتم الربط بين تصور وآخر ، فتظهر الفكرة . والفكرة ، من غير شك ، أكثر خصباً من التصور ، وهى نتيجة لفعل تظهر فيه الحرية والخلق على نحو أقوى مما يظهران عليه فى فعل إنشاء التصور ، ولكن درجات الحرية تتفاوت بحسب ما إذا كان الربط هو نتيجة لاكتشاف علاقة ما بين تصورين أو أكثر ، أم كان نتيجة لخلق هذه العلاقة ، والحرية فى الخلق أظهر. (وهناك أشكال للربط بين التصورات من حيث طبيعته ، فهناك ربط منطقى وربط وجدانى وربط غائى وربط وظيفى وربط نتيجة للعادة ، وهنا أيضاً تختلف درجات الحرية) . إن الأساس فى حياة الفكر هو تتالى التصورات والأفكار ، نتيجة لتعددها ، وتغيرها ، ومن هنا كان إمكان التعديل والاضافة والحذف . إن التصورات والأفكار فى حالة صيرورة، على درجات، فى الذهن، بل يمكن الحديث

عن «تحولات التصورات» . والتعدد والتغير فى عالم التصورات والأفكار هو الأساس الوجودى الضرورى لإمكان الحرية فى هذا الميدان ، بظهور البدائل من جهة ، والاختيار من بينها من جهة أخرى .

إننا فى حالة التصور والفكرة نخلق ونضيف جديداً فى معظم الأحيان ، أما فى حالة «المعرفة» ، بصفة عامة ، ومنها شكل «الإدراك» ، فإنك تأخذ من العالم فى المحل الأول والأكبر (وإن كان ميدان الإضافة ، والتحوير، قائمًا) . إنك ، مع المعرفة ، تخضع لثقل الأشياء (أو قل لثقل «الموضوعات» حتى نستطيع إدخال موضوعات للمعرفة ذات صفة ذهنية خالصة وهى الأشكال الهندسية والأعداد ، وهى التى نخضع لها ، مثلاً خصائص المثلث ، ولا نكاد نستطيع الإضافة عليها أو تشكيلها على ما نشاء) ، أما مع التصورات والأفكار فإننا نتحرر كثيراً من ثقل الأشياء والموضوعات ونتمتع بحرية إيجابية فى الاختيار والصياغة والضم والفصل . ولنأخذ مثلاً تصور «النمر الهندى» ، فهو تصور ناتج عن معرفة بموضوع قائم فى العالم الخارجى ، وسنجد أننا نخضع له ولسماته فى تصورنا عنه ، أما تصور «عروس البحر» فإننا نفعل به ما نشاء ، وبين هذا وذاك درجات من القدرة على الحرية ، تزيد هنا وتقل هناك على نحو أو آخر .

يظهر من كل ما سبق أن التوجيه الذاتى للذهن يعمل بكل قوته فى مجال التعامل مع التصورات ، وأن عنصر المبادرة يقوم إلى درجة بارزة ، وهذا التوجيه الذاتى وهذه المبادرة هما اللذان سيؤديان فى النهاية إلى أن نستطيع أن نقول «نعم» أو «لا» على حد سواء . بل إن هذا التوجيه الذاتى هو الذى قد يؤدى بنا إلى الخداع الذاتى ، أى إلى تكوين تصور مع نسبة الوجود الموضوعى لما يقابله. هذا هو الحد الأقصى للحرية التصورية ، ولكن يقوم قبل هذا ، وعلى نحو مقبول، كل عمل الخيال وكل عمل الافتراض . وحينما نعلم مدى الحرية العالية المطلوبة

من أجل حدوث عملية الافتراض وتحققها ، ومدى أهمية الافتراض فى حياة الفكر وفى تحصيل المعرفة العلمية على السواء ، أدركنا صلة الحرية القوية بحياة الفكر وضرورتها لتقدم المعرفة العلمية . وفى المقابل فإن هذه الحرية التصورية هى المصدر المباشر لاختلاف النظر بين البشر فى الموقف الواحد وبإزاء المسألة الواحدة : فكيف نفسر اختلاف النظر فى المحاكم أو فى هيئات التمثيل السياسى للمواطنين ، أو فى غير ذلك ، بدون هذه الحرية التصورية ؟ هناك اختلاف بين أطراف النزاع ، إذن هناك حرية تصورية .

والضد الكامل للحرية التصورية هو القصور الذاتى : فإذا افترضنا أن لدينا، فى وقت معين ، مائة تصور ، وحدث ما يعوقنا عن ممارسة الحرية فى مجال التصورات ، فإن تلك التصورات المئة ستبقى على حالها وإلى أبد الآبدين ، بلا زيادة ولا نقصان ولا تعديل . والحق أن مجموع ما لدينا من تصورات هو غير قابل للحصر ولا للعدد ، وقد يكون لا نهائيًا من حيث إضافة الممكن إلى الواقع . ومن الظاهر من الحديث السابق كله أن تلك الحرية التصورية هى مصدر كبير لابتداع تصورات جديدة ، ومن ثم لأفكار جديدة ، ومن بعد ذلك لتنظيمات كبرى من مجموعات التصورات والأفكار .

والسؤال الآن هو : ما مدى تلك الحرية التصورية ؟ وقبل الإجابة المباشرة عن هذا السؤال بالحديث عن الحدود والقيود والعوائق والموجهات التى تفعل فعلها مع الحرية التصورية ، نشير أولاً إلى بعض الوقائع الخاصة بمدى الحرية التصورية، ثم إلى بعض جوانب تلك الحرية .

فهل تجربتنا تسمح لنا بالقول إن حريتنا مطلقة فى التعامل مع التصورات؟ علينا أن نلاحظ ، أولاً ، أن النشاط التصورى والتفكيرى لا يتقيد بشىء مادى فى العالم ، من حيث الأساس ، بل ولا يتقيد جوهريًا بشىء جسمى اللهم إلا بظروف

خلايا الدماغ ووظائفها (وما قد يطرأ عليها من إرهاق أو خلل) . إن عمليات التصور والتفكير مستقلة استقلالاً حقيقيًا عن العالم الخارجي . وحتى لو قيل إن التصورات ذات الموضوعات القائمة في العالم الخارجي ينبغي أن تتوافق مع تلك الموضوعات ، فإن عمل التصور نفسه مستقل بذاته عن الموضوع المقابل له ، ويمكن أن يدركه أو ألا يدركه ، أو أن يميز كل ما فيه أو بعض ما فيه وحسب ، بل وأن يحرفه وأن يسئ إدراكه . يضاف إلى ذلك ، مدعمًا له ، أننا ندرك بوضوح سهولة قيادتنا لتصوراتنا (عمليات التوجيه الذهني الذاتي) ، في مقابل الصعوبة التي نعاني منها في السيطرة على أشياء العالم ، بل وعلى أعضاء جسمنا نفسه . فمن أصيب في جزء من جسمه لن يستطيع الذهن معه ، أي مع هذا الجزء شيئًا ، وعليه أن ينتظر حتى يشفى ويصح ، أما أفكارنا وتصوراتنا فيكون لها دائمًا عظيم الانطلاق . والسجين ، الذي قد يحبس في أربعة أمتار مربعة وقد تقيد أقدامه ويداه ويكمم فاه ، يظل رغم كل ذلك متمتعًا بالحرية التصورية المعهودة للشخص الحر . ونستطيع أن نفهم التبرير العميق ، الأصولي، لقسوة التعذيب المعنوي للمسجون ، من مثل اطلاق الأصوات العالية عليه أو غمره بالأداء الرتيب لصوت قطرات الماء منتظمة الوقوع أو ما شابه : ففي مثل هذه الحالات يشوش على السجين إدراكه للعالم الخارجي فيتشوش أداؤه التصوري الذهني الداخلي نظرًا لاستحواذ المؤثرات المدركة ذات النوعية المعينة على عمل ذهنه في كليته . والذي يظهر لنا في خبرتنا المعتادة هو أننا نستطيع فعل أي شيء في مجال التصور ، ويكفي بالافتراض وبالتساؤل مثالين قويين على تلك الحرية التصورية المنطلقة . إن واقعة توصل أناس مختلفين إلى حلول مختلفة لنفس المشكلة لهي دليل على اتساع نطاق الحرية التصورية ، وهكذا أيضًا مع حالة إعادة تقديم نفس الموقف بتصورات وأفكار جديدة. على أنه ربما كان أعظم مجلى تتجلى فيه الحرية التصورية هو قدرتنا على وضع أهدافنا

بأنفسنا ، ونعلم من خبرتنا أن التحديد الذاتي للأهداف تصاحبه متعة ذهنية عالية، تدور من حول معنيي الاستقلال والكرامة الوجدانيين ، وإن في ممارسة الحرية لمتعة بالفعل .

ويتصل هذا الأمر الأخير بموضوعنا الثاني ، وهو جوانب الحرية التصورية. والحق أن كل حديثنا السابق قد أشار ، من طرق جانبية ، إلى هذا الموضوع، وخاصة إلى سمة خلق الجديد ، والتي لا تقل عنها أهميةً سمةً أخرى هي سمةُ إعادة التنظيم لعناصر تصورية كانت قد وضعت في تنظيمات سابقة . وقد أشرنا كذلك إلى الفارق النوعي الكبير بين التعامل مع التصورات والتعامل مع الأشياء والأجسام ، ويقابل هذا أن حريتنا تعظم مع التصورات التي لا تتصل بالتعامل مع أشياء العالم ، وتقل نسبيًا مع تلك المغايرة . ولنأخذ مثال تفكيري حول مدرستي الابتدائية ، لنجد أنني أمارس أعظم حرية ممكنة مع هذا الأمر ، بينما أن تفكيري في مواعيد القطار الذي يصل بين القاهرة والإسكندرية في فترة الصيف مقيد إلى درجة كبيرة . وبصفة عامة ، فإن التصورات المتصلة بالأشياء وبالأعمال والأفعال تقل الحرية في التعامل معها إلى درجة كبيرة . ولعل حالة الفنان النحات وذلك الموسيقي أن تكون ذات دلالة هنا : فالأول أقل حرية من الثاني بكثير ، وفي المقابل فإن النحات أكثر حرية مع تصوراته مما هو مع حركات يده ومع مادة تمثاله . وإذا رجعنا إلى سلاسل الثنائيات التي أشرنا إليها ، ومنها الموضوع والذات ، والجسم والذهن ، والخارجي والداخلي ، فإنه من الظاهر أن جانب الحرية يكون دائمًا أعظم مع الحد الثاني في كل ثنائية من هذه الثنائيات ، ومع الذات والذهن وما هو داخلي نطير بأجنحتنا الخاصة بعيدًا (تمامًا كما تتصور من الآن إجازتك الصيفية وكيف يمكن أن تقضيها) ، ونتحرر كثيرًا من ثقل الأشياء والجسم وكل ما ليس تحت سيطرتنا الحقيقية . ولكننا نرى أنه من الممكن أن نرى جانبًا للحرية حتى في نشاط المعرفة الملتزم بخصائص

العالم الموضوعى، حيث إن تطور الدراسة العلمية للثقافات انتهى إلى أن كل ثقافة تضع نظامًا من المقولات التصورية المميزة لها ، والتى من خلالها تدرك العالم وتنتقى من ظواهره ما تهتم به أو لا تهتم ، وتفسر تلك الظواهر على ما يتسق مع نظامها التصورى ، حتى ليمكن أن نقول إن هناك حرية تصورية فردية وحرية تصورية اجتماعية وثقافية .

فنعود ، إذن ، إلى سؤالنا عن الحدود والقيود والعوائق والموجهات فى مجال الحرية التصورية . أما الحدود بالمعنى الاصطلاحى المستخدم فى هذه الدراسة ، فإنها نفس الحدود التى رأيناها فى باب «الحرية العامة» . أما القيود ، فربما كان مطلب الاتساق هو أهم القيود التى ترد على ممارسة الحرية التصورية ، وأما قوانين التفكير ، وأهمها مبدأ عدم التناقض ، وما يقابلها من القيود النابعة من إمكانات عمل الجهاز العصبى الإنسانى ، فإنها تدخل ضمن «الحدود» القائمة فى وجه الحرية التصورية . وقد رأينا أن القيود هى عوامل لا تسمح بممارسة الحرية ، إلى درجة أو أخرى ، بينما العوائق عوامل تعرقل القيام بتلك الممارسة مؤقتًا ويمكن التغلب عليها ، وقد وضعنا الحدود والقيود والعوائق جميعًا فى جنس «الموجهات السلبية» ، أما «الموجهات الايجابية»، أى ما يؤثر على ممارسة الحرية إيجابيًا لا سلبًا ، فإنها ما نسميه باسم «الموجهات» وحسب اختصارًا .

وربما يدخل فى طائفة القيود على الحرية التصورية ما يلى :

١- العلاقات التصورية غير المناسبة .

٢- التصورات الاتفاقية (مثلاً المعانى المعجمية للكلمات) التى لا أستطيع لها تحويرًا .

٣- التقيد الاختيارى بقاعدة منهجية أو بتصور سابق .

٤- مراعاة الموضوعية فى التصورات المتصلة بالعالم الخارجى .

أما فى باب المعوقات فيمكن أن يدخل ما يلى :

١- حالات ذهنية منوعة من مثل الانفعال (وحالات وجدانية أخرى) والنسيان والجهل وتأثير العادات التفكيرية الفردية أو الاجتماعية والثقافية .

٢- تأثير بعض الحالات الجسمية ومنها الإرهاق .

٣- وجود نماذج خاصة أو عامة لتتالى التصورات على نحو معين يصعب الخروج عليه .

٤- المؤثرات الاجتماعية (ومنها السياسية) الكابحة .

٥- عنصر الوقت الكافى .

ويدخل فى باب الموجهات ذات التأثير الإيجابى العديد من العوامل الفردية والاجتماعية والثقافية ، ومنها :

١- التكوين العصبى للدماغ ومدى الذكاء والقدرة على النشاط وما شابه .

٢- مدى المعرفة السابقة وإمكان تنوع مصادر استقصاء المعارف الجديدة التى تحدد ، إلى درجة أو أخرى ، القدرة على التعامل مع التصورات والأفكار .

٣- العوامل الوجدانية المتنوعة ، وخاصة الاتجاهات الوجدانية .

إن الحرية التصورية لا تظهر فى بناء التصورات وحسب ، بل وفى صنع الأفكار منها على وجه أخص . ومن أهم أنواع الأفكار نوع «الاعتقاد» ، ومصدر أهميته ، بين أمور أخرى ، أمران : الأول أن الاعتقادات تمثل مساحة عظيمة من مسرح النشاط التفكيرى البشرى ، والثانى أن لها دخلاً عظيمًا فى السلوك وفى التعامل مع الآخرين ومع الطبيعة . وبيانًا للأمر الأول وحسب ، فإننى إذا نظرت إلى نفسى الآن ، جالسا إلى مكتبى أكتب هذه السطور ذاتها ، أجد أن ما فى ذهنى هو :

١- الأفكار التى أعرضها الآن .

٢- حالات وجدانية معينة وشعور بجسمى ووعيى بذاتى على العموم .

٣- مشيئة عامة فى انجاز هذا القسم الحالى اليوم أو اليوم وغداً .

٤- ولكنى أنتبه إلى أن كل ما ليس موضعاً لمعرفتى المباشرة الآن إنما هو من نوع الاعتقادات ، بدءاً من الاعتقاد فى أن باب مسكنى مغلق وأننى لو أدرت مفتاحى فى فتحة المزلاج لانفتح الباب ، إلى قيام سيارتى فى المكان الذى وضعتها فيه أمس مساءً، إلى وجود أصدقائى الآن فى منازلهم ، إلى غير ذلك من آلاف الاعتقادات المتصلة بالعالم الخارجى ومن فيه ، ثم يضاف إلى ذلك كل اعتقاداتى الذاتية من تقديرات وتفضيلات من ألف لون وصنف . وهكذا ، فإن الحق والواقع أن معظم مكونات حياتى الذهنية عامة ، ونشاطى التفكيرى خاصة ، إنما هو اعتقادات من أشكال مختلفة . لهذا ، ينبغى بعض التفصيل فى شأن هذا الشكل الخاص من أشكال الحرية التصورية ، الذى هو شكل الحرية الاعتقادية ، مع التأكيد على أننا لا نزال على مستوى داخل الذهن ، مادمنا لا نزال فى إطار «الحرية الداخلية» ، ولم نخرج بعد لا إلى التعبير اللفظى ولا إلى الفعل والعمل والسلوك .

ولننظر الآن فى تعريفات ممكنة للاعتقاد قبل أن نتوقف عند تعريف مختار :

١- هو أخذ أمر (فكرة ، تصديق ، حكم ، قضية ...) على أنه صحيح أو حق أو حقيقى .

٢- وهو تسليم بأمر عن غير بينة مباشرة كافية .

٣- هو أخذ لفكرة أو لقضية على أنها إما حقيقية عموماً أو مقابلة للواقع خصوصاً ، وإما ذات قيمة وأفضل من غيرها .

٤- هو إسباغ ذاتى إما للحقيقة أو لتفضيل على فكرة أو قضية .

٥- هو الالتصاق بتصديق دون آخر .

وقد سبق لنا أن ميزنا بين الفكرة والتصديق والحكم والقضية على النحو

التالى : فالفكرة هى ربط بين تصورين على نحو معين ، والتصديق هو إسباغ القبول على الفكرة ، ويكون القبول إما لاعتبار الفكرة صادقة من حيث إنها معبرة عن وجود موضوعى من نوع ما ، وإما لاعتبارها مقبولة بحد ذاتها عند الذات المفكرة (ويقتصر التصديق على الأفكار المقررة لوقائع ذات صفة موضوعية يمكن الحسم بشأنها) ، والحكم هو الشكل المنطقى للفكرة وهو مكون من حدود ، وأما القضية فهى الشكل اللغوى للفكرة وللحكم . وبهذا يتضح التداخل الضرورى بين الفكرة والحكم والقضية ، فكلها أوجه متنوعة لنفس الأمر ، كما تتضح الصلة الوثيقة بين التصديق والفكرة والحكم .

ويمكن القول إن الاعتقاد هو نوع من التصديق قوى ، أو قل إن الاعتقاد هو قبول يوازى التصديق ، ولكنه يتميز بأنه قبول قوى ويقع على الأفكار ، سواء منها ما يتصل بالوقائع أو بغير الوقائع ، والتى لا يمكن الحسم بصدقها ، لأسباب شتى ، وعلى تلك التى تتعلق بالقيمة والنفع والأهمية النسبية ، هذا بينما أن «التصديق» على الدقة (وكلا من الاعتقاد والتصديق نوعان من جنس «القبول») يختص ليس فقط بالأفكار الموضوعية المقابلة لوقائع يمكن ملاحظتها وضبطها والحسم فى شأنها ، بل وكذلك بتلك القضايا الذهنية ذات الطابع الموضوعى ، وهى القضايا التحليلية عامة والقضايا الرياضية بوجه خاص . ويسمح لنا هذا بملاحظة أمر جوهرى يحد من ميدان موضوعات الاعتقاد : فليست القضايا التحليلية ، ولا على التحديد القضايا الرياضية بأنواعها ، بموضوع للاعتقاد ، وذلك لا لشىء إلا لأنها قابلة للحسم النهائى ، فليست القضية ٣×٧ = ٢٣ بالقابلة لأن تكون موضوعًا لاعتقاد شخص ما ، فى مقابل أن يعتقد آخرون أن ٣×٧ = ٢١ ، فلا هذه ولا تلك بموضوع للاعتقاد على الاطلاق ومن البداية وبحسب طبيعتهما الداخلية ، وكذلك الحال مع سائر القضايا التى يكرر فيها المحمول مكونات الموضوع فى القضية .

وبناء على ما سبق فإن التعريف الذى نقف عنده للاعتقاد هو أنه قبول وتفضيل لفكرة رغم إدراك أنه لا توجد أدلة حاسمة تعضدها ، وأنه يمكن القول بغيرها أو بضدها، وهذه الفكرة ، التى يمكن أن تكون موضوعًا للاعتقاد ، قد تدور حول الوجود أو القيمة أو النفع والأهمية النسبية لأمرين أو أكثر (وذلك عند المقارنة) ، أو حول المستقبل بالتنبوء والافتراض عمومًا . وهذه بعض الأمثلة على تلك الجوانب الأربعة :

أولاً : أمثلة لاعتقادات حول الوجود والوقائع

١- أعتقد أن العالم لم ينتظم تلقائيًا (أو بناء على خطة سابقة) .

٢- أعتقد أن الهمزة أصل أدوات الاستفهام .

٣- أعتقد أن فلانًا تأخر لأن سيارته تعطلت .

ثانيًا : أمثلة لاعتقادات حول أحكام قيمية وتفضيلية

١- أعتقد أن مجموعة سقارة هى أجمل آثار مصر القديمة .

٢- أعتقد أن قلب مصر يقوم فى الصعيد .

٣- أعتقد أن اللغة الإيطالية هى أجمل اللغات الأوروبية جرسًا .

ثالثًا : أمثلة لاعتقادات حول النفع والأهمية النسبية

١- أعتقد أن كذا وكذا أعظم المأكولات فائدة .

٢- أعتقد أن اتباع ما ترشد إليه الطبيعة هو أقوى سبيل لتحصيل الصحة .

٣- أعتقد أن طريقة كذا أفضل من طريقة كذا .

رابعًا : أمثلة لاعتقادات حول المستقبل والافتراض

١- أعتقد أن الحضارة الغربية ستحطم نفسها بنفسها .

٢- أعتقد أن الإنسان لن يصل يومًا إلى المعرفة الكاملة .

٣- أعتقد أننى كنت سأنجح لو كنت اشتغلت بمهنة كذا .

ويمكن أن نميز بين صيغة «أعتقد فى» وصيغة «أعتقد أن» ، كما فى «أعتقد

فى أهمية الحب للصحة النفسية» ، و«أعتقد أن الفساد فى مصر يمكن القضاء عليه» ، وبغير الدخول فى مناقشة تفصيلية ، فإننا سنعتبر أن كل أن كل ما يدخل تحت صيغة «أعتقد فى» يمكن أن يحول إلى صيغة «أعتقد أن» . أما ما يأتى بعد «أن» فهو الفكرة المعينة ، وهكذا فإن موضوع أى اعتقاد كان لابد أن يكون فكرة مكونة من تصورين أو أكثر .

هذه الفكرة موضوع الاعتقاد يمكن أن تدور :

أ) إما حول وقائع سابقة أو حاضرة (راجع أمثلة «الوجود») .

ب) وإما حول تقدير ما (راجع أمثلة «القيمة» و«النفع») أو تفضيل (راجع أمثلة «الأهمية النسبية») .

جـ) وإما حول تنبوء أو افتراض (راجع أمثلة «المستقبل») .

ونلاحظ هنا أن الإدراكات الحسية بذاتها ليست موضوعًا للاعتقاد ، بل هى موضوع للتصديق ، وإنما هذا التصديق وما قد يتبعه من أفكار هو الذى يمكن أن يكون موضوعًا للاعتقاد ، كأن أرى من بعيد شخصًا ما ، فهذه الرؤية ليست محلاً للاعتقاد ، ولكن يتراءى لى أن ذلك الشخص هو فلان من الناس ممن أعرف ، فإن هذه الفكرة هى التى يمكن أن تكون محلاً للاعتقاد . ولنعمم لنقول إن ما هو معرفة مباشرة ليس موضوعًا للاعتقاد ، وينطبق هذا على الإدراكات الحسية وعلى المعرفة العلمية بوسيلة الأدوات العلمية على اختلافها ، ولكن بشرط أن تكون معرفة علمية مباشرة ، أى تلك التى يتوصل إليها الباحث العلمى بنفسه. وهنا يتضح لنا أمر هام يزيد من أهمية الاعتقاد فى حياتنا عامة وفى نشاطنا الذهنى خاصة : فالذى ينتج عما سبق هو أن سائر معارفنا العلمية غير المباشرة ، أى تلك المعارف التى لا نتوصل إليها بأنفسنا ، تدخل فى باب موضوعات الاعتقاد . وهكذا ، مثلاً ، فإن العالم الذى قام بالوصول إلى معرفة يقينية ، فى حدود وسائل المعرفة العلمية الحالية ، عن ارتفاع جبال الهملايا أو

درجة الميل فى دوران الأرض حول الشمس أو ما شابه ، هو الذى تكون معرفته غير قابلة لأن تكون موضوعًا للاعتقاد ، أما القارئ لهذه المعرفة العلمية أو تلك فى كتاب ألفه ذلك العالم أو نقلها عنه آخرون ثم آخرون ، هذا القارئ تصبح معرفته تلك اعتقادًا ، لأن موضوعه لا يصبح الوجود أو الوقائع ذاتها ، بل الفكرة التى كونها الباحث الأصلى ثم من نقلوا عنه مصدقين له ، حتى يأتى هذا القارئ فيصدق الناقلين الذين صدقوا العالم الأول . بعبارة أخرى : إن القسم الأعظم جدًا من معارفنا التى نسميها بالمعارف العلمية إنما هو فى الحق اعتقادات وحسب . أما فى حالة النظريات العلمية شديدة العمومية ، فإنها تصبح ، على نحو ظاهر ، موضوعًا للاعتقاد صراحة وباتفاق الجميع ، حيث إنها تقترب من فئة الافتراضات ، ومثال ذلك القول بأن مركز الحضارة الأول واحد أو متعدد ، وكذلك أصل الإنسان ، وكذلك ، فى أيامنا هذه ، وفى اطار العلم الطبيعى فى الحضارة الأوروبية الغربية ، حال النظرية المسماه «بالنظرية النسبية» وتلك المسماة «بنظرية الكمات أو الكوانتم» ، حيث هناك من يأخذ بهذه أو بتلك من بينهما فى حدود البحث الطبيعى العلمى ذاته .

كذلك ، فإن الوجدانيات لا يمكن أن تكون محلاً للاعتقاد ، أولاً لأنها ليست أفكارًا كما رأينا من قبل ، وثانيًا لأنها تقوم بذاتها ، وليست موضوعًا لتكون مقصود ، ولأنها تفرض نفسها بنفسها ، كما رأينا أيضًا.

كان هذا عن موضوع الاعتقاد . والآن، فما هو مضمون الاعتقاد وما مكوناته؟

ينبغى أن نميز فى الاعتقاد أولاً بين أوجه ثلاثة له : فهو فعل ، وهو حالة ، وهو نتيجة . أما الاعتقاد كنتيجة فهو ما يظهر فى صياغته اللغوية أو فى إدراك الذهن له من حيث هو فكرة . والذى يهمنا ، الآن ، هو وجهها الفعل والحالة . والاعتقاد فعل فيكون له مضمون ، وهو حالة تستمر لبعض الوقت ، فيكون لها مكونات . وقد سبق أن أشرنا إلى المضمون الأساسى لفعل الاعتقاد ، ألا وهو

أنه قبول لأمر ما ، الذى هو فكرة معينة ، بما يعنى إسباغ الحقيقة أو القيمة أو النفع أو الأهمية النسبية عليها . ويعنى هذا أن الاعتقاد تقدير وليس معرفة ، وهو أمر طبيعى ، حيث إن الاعتقاد أمر داخلى وذاتى (أى يتوقف على الذات وحدها فى مقابل العالم الخارجى ووقائعه) . والحق أن الاعتقاد إثبات ذاتى وداخلى، ومن هنا ففيه قرار ، كما أن فى كل اعتقاد قبول صريح لأمر ما ، ويتبع هذا أنه رفض ضمنى لأمور مقابلة ، بما يعنى أن الاعتقاد فى النهاية يتضمن التمييز بالضرورة بين الأمر المقبول من جهة والأمور المقابلة له من جهة أخرى .

إننى حين أنتهى إلى قبول فكرة أن « السد العالى فوائده أعظم من آثاره السلبية الجانبية» ، مثلاً ، أقوم بفعل معين يتم فى لحظة معينة ، ولكن هذا الاعتقاد يستمر معى وتصاحب نتيجته حالة ذهنية معينة فى كل مرة أفكر فيها فى ذلك الاعتقاد . ومن مكونات هذه الحالة الاعتقادية الثقة والاطمئنان والاستقرار إلى درجة أو أخرى . وعلى هذا ، فإن الاعتقاد ليس مجرد ميل مؤقت إلى فكرة ، بل هو ، كما سبق وقلنا سريعاً ، « أخذ » لها وضم و«اعتناق» (من المعانقة) ، حتى لتصبح الحالة الاعتقادية الممتدة نوعًا من التفكير المستقر الممتد ، قوامه إسباغ القبول على تلك الفكرة والثقة بها والاطمئنان إليها والاستقرار عليها .

ويتضح مما سبق أنه يمكن القول ، على سبيل الاختصار والتقريب ، إن الاعتقاد هو « فكرة وزيادة » ، وهذه الزيادة والاضافة هى ما جعل الاعتقاد يختلف عن محض الفكرة . والنتيجة أن فعل الاعتقاد قد يضاف وقد لا يضاف على الفكرة ، ويتضح هذا كثيراً فى المجالات السياسية وفى مرافعات المحامين بعد شهادة الشهود فى المحاكم . فكأن الفكرة كيان محايد ، قد يأتى عليها التصديق وحده حينًا، وقد يأتى عليها الاعتقاد حينًا آخر ، بحسب التفصيل الذى أثبتناه عند الحديث عن تعريف الاعتقاد . والفرق بين الاعتقاد والفكرة يقوم فى

أن الفكرة هى ربط بين تصورين ، فهى إذن إقامة لعلاقة بحسب شروط تتصل بالتصورين ، أما الاعتقاد فإنه معنى قائم بذاته ، وهو لا يتوقف إلا على قرار الذات وحدها ، هذا بينما أن لقيام الفكرة شروطًا موضوعية ومنطقية (من الأولى أن ينتمى التصورين إلى نفس المجال بما يمكن من القيام بالربط بينهما، فلا أستطيع ، مثلاً ، أن أقول « العين تسمع» ، ومن الثانية ضرورة مراعاة قوانين التفكير) . إن الفكرة بناء بينما الاعتقاد إعلان وموقف . وبينما يمكن للفكرة أن تشير إلى أمور خارج الذات، فإن الاعتقاد لا يشير إلا إلى الذات وحدها ، وهو ما يفسر أن يكون لشخصين اعتقادين مختلفين ، بل ومتضادين ، بصدد نفس الفكرة المشيرة إلى وقائع خارجية على سبيل المثال .

ولقد أشرنا مرارًا إلى تنوع أشكال الاعتقادات . ويمكن أن نقترح تصنيف أنواع الاعتقاد بحسب المعايير التالية : أ - موضوعاته (وقد أشرنا إلى تنوعها منذ صفحات) ، ب- مدى قوة الاعتقاد ، جـ - مدى إمكان الحسم النهائى فى شأن موضوعه . كذلك يمكن التمييز بين اعتقادات مؤقتة لحين التيقن من أمرها ، وأخرى دائمة بطبيعتها ، إما لأنها مما لا يمكن الحسم فيه ابتداء (ومن هذه الأخيرة الاعتقاد فى شأن أصل الكون) ، وإما لأنها خارج كل ميدان التحقق بطبيعتها أيضًا (ومن ذلك التفضيلات الأخلاقية والذوقية والأحكام الجمالية والاختيارات السياسية والفراسة فى شأن طيبة الأفراد أو خبثهم ، وغير ذلك) . ومرة أخرى نلاحظ أن الاعتقادات تملأ حياتنا وتسيطر على نشاطنا الذهنى وتوجهه إلى درجة لا يقارنها فيها أية صورة أخرى من صور العمليات الذهنية .

وينطبق هذا على الأفراد وعلى الجماعات الصغرى والكبرى على السواء، فللجماعات اعتقاداتها هى الأخرى .

وربما أمكن أن نضيف معيارًا رابعًا أو خامسًا لتصنيف الاعتقادات ، وهو يتمثل فى الشكل الإيجابى أو السلبى لصيغة الاعتقاد . فهناك صيغة موجبة هى:

« أعتقد أن (أ) هو (أو أية رابطة أخرى من مثل العلاقات وغيرها) (ب)»، وأخرى سالبة هى : « أعتقد أن أ ليس جـ» ، والفرق بينهما يضع مشكلة الإشارة إلى البدائل فى الاعتقاد ، ولهذا فلربما كانت الصيغة السالبة أقوى فى مضمونها من الصيغة الموجبة ، لا لشيء إلا لأنها تبرز ، أكثر من هذه الثانية ، جانب البدائل وتشير إلى التعدد فى حقل مضمون الاعتقاد . من جهة أخرى ، فينبغى للدراسة المفصلة لصيغ الاعتقاد أن تضع فى اعتبارها الفرق بين « أعتقد أن » و« لا أعتقد أن » . وكلما زادت بدائل الاعتقاد كلما قلت درجة قوته ، والعكس صحيح . ومع زيادة عدد البدائل يقترب الاعتقاد من « الترجيح » ، أما مع قلته ، أو فى حالة عدم وجود أى بديل آخر مع عدم استطاعة الحسم الموضوعى ، فإن الاعتقاد يصل إلى أقوى أشكاله الذى هو « الإيمان» ، وهو يكون فى صدد موضوعات متميزة فى نظر الذات . ويمكن للدراسة المفصلة أن تتناول مسألتى الترجيح والإيمان بما هو واجب لهما من الإفاضة فى البيان ، ومعهما المقصود من مفهومى « المعتقد » و« العقيدة » وما شابه .

وما دمنا فى سياق الإشارة السريعة ، فإن مصادر الاعتقاد يمكن أن تكون :

أ) فعل القبول المطلق .

ب) فعل التفضيل بعد ترو وتبرير .

جـ) استنتاج اعتقاد من معرفة .

د) استنتاج اعتقاد من حكم عام سابق مقبول أيًا ما كان مصدره .

هـ) استنتاج اعتقاد من اعتقاد سابق (أى استنتاج جزئى من جزئى، بينما المصدر السابق يشير إلى استنتاج جزئى من مبدأ عام) .

ولنحاول الآن الإحاطة على نحو إجمالى بما يمكن أن يكون جوهر الاعتقاد، مستعينين بأبرز ما سبق أن قلناه ومضيفين إليه .

يمكن أن نقول إنه يكون هناك اعتقاد طالما لا تكون هناك معرفة مباشرة أو

يقينية أو منضبطة موضوعيًا . ذلك أن من جوهر الاعتقاد أنه قبول وأخذ وإثباتًا واعتناقًا) لفكرة بغير وجود الدليل الحاسم عليها أو على ضدها (إما لعدم توافر هذا الدليل الحاسم رغم إمكانه ، وإما لعدم إمكانه أصلاً) . ولعل هذا التقرير أن يكشف لنا وجها لعلو مكانة العلوم الرياضية على غيرها : ذلك أن موضوعاتها ومنهجها على السواء يجعلان من أبحاثها معارف مباشرة لكل من يقوم بأية عملية ، ولو صغرت ، من عملياتها ، من تلميذ صغير إلى أعظم العلماء ، ولهذا فإن المعارف الرياضية لا يمكن أن تكون موضوعًا للاعتقاد ، لأنه يمكن الحسم التام فى شأن موضوعاتها ، من جهة ، ولأنها توفر معرفة مباشرة بالأصول وبالفروع لكل من يبحث فيها ، وذلك من حيث منهجها ، من جهة أخرى . أما العلوم الطبيعية سائرها فليس حالها هو هذا الحال .

وقد أكدنا على أن موضوع الاعتقاد لا هو تصور مفرد ، من ناحية ، ولا هو حالة وجدانية (ولا هو بمشيئة أيضًا) من ناحية أخرى ، بل هو دائمًا فكرة مكتملة ، ومن هنا أمكن أن نقول ، على نحو ما ، إن كل إعتقاد فكرة، أو قل على الأدق إنه فكرة وإضافة عليها . ومن الأفكار ما هو تقريرى (أى ما يقرر واقعة خارجية) ، ومنها ما هو خالق لعلاقة بين تصورات لا يقابلها ، أو لا يقابلها بعد ، شىء فى الوجود الخارجى، ومن ذلك الافتراضات والأفكار الخيالية والتنبوءات وأحكام القيمة والنفع والأهمية وكل ما يتصل بالتقديرات ، ويمكن للاعتقاد أن يكون موضوعه أى شكل من أشكال الأفكار هذه سائرها . ولكن الاعتقاد يضيف أشياء على محض الفكرة ، التى هى مجرد إقامة لرابطة من نوع معين بين تصورين أو أكثر ، وهو فعل جديد يضاف إلى فعل تصور الفكرة ، وهو قرار ، وهو حالة ذهنية تحيط بالفكرة وقوامها الثقة والاطمئنان عمومًا ، والتفضيل على الأقل . إن الاعتقاد حامل لمعنى يضاف إلى الفكرة هو معنى القبول والثقة ، أو التفضيل على الأقل ، مع إدراك جانب اللاحسم وما ينتج عن ذلك الإدراك من

نتائج . إن الاعتقاد تقدير لا معرفة ، إنه موقف وليس مجرد تقرير . إن فى الاعتقاد بطانة تحيط بالفكرة موضوعه ، وكأنه ريح دافئ أو نَفَس مؤيد ، ولهذا فإن من الطبيعى مع كل اعتقاد نفى الشك والتردد ، أو قل إن الاعتقاد الأقوى هو ما تم فيه نفى الشك والتردد إلى أعلى درجة ، والعكس بالعكس . ويبدو لنا أنه من الواقعى ، ومن الإنسانى ، أن نتساءل : ألا تتلون هذه البطانة الاعتقادية ببعض الألوان الوجدانية ما دمنا نتحدث فى شأنها عن « ثقة » و«اطمئنان» و«اعتناق» و«التصاق» و«انضمام» ؟ إن البحث فى هذا الاتجاه يدعمه كون الاعتقاد قائمًا، فى نهاية المطاف، على تفضيل ما بالمعنى العام للاصطلاح . بل إنه ليمكن القول أيضًا ، على سبيل فروض البحث ، إن فى الاعتقاد شيئًا من مشيئة ، لأنه فى النهاية انحياز ، كما ينتج عنه ، فى آخر المطاف ، شىء ما من الالتزام والتعهد بإزاء الدفاع عن مضمون الاعتقاد ، وهو ما يقابل المسئولية التى تنشأ عن فعل التعاقد الارادى ، وعلى البحث التفصيلى أن يحفر بعض الشىء فى الصلة بين «الاعتقاد» و«العقد» . أخيرًا ، فلا بد من أن يوضع فى أفق البحث إمكان تواجد عوامل خفية ، غير تلك التصورية القابلة للتقرير للواضح، فى تكوين الاعتقادات، وربما تكون هناك فروق فردية بين أفراد الناس من هذا الشأن . إن الاعتقاد أمر أكثر تعقيدًا وتداخلاً مما قد يبدو للمرء للوهلة الأولى .

هذا عن مضمون الاعتقاد وتكونه . أما إذا نظرنا إلى الاعتقاد فى ذاته فإننا نلمح ، من الأساس ، أن كل اعتقاد هو كيان قائم بذاته ولا يشير إلى شىء خارجى فى العالم ولا موضوعى ، وذلك على خلاف كثير من الأفكار التى تعبر إما عن أمر فى الواقع أو عن أمر يمكن التحقق منه موضوعيًا (ومن ذلك الأفكار الرياضية وتلك التحليلية على وجه أعم) . ومن هنا التأكيد الحاسم على ذاتية الاعتقاد : « ذاتية » أولاً بمعنى أنه يعود إلى « الذات » صاحبة القرار وحدها ولا إلى شىء غيرها ، و« ذاتية » ثانيًا بمعنى أنه يمكن تكون اعتقادات مختلفة فى

صدد نفس الموضوع عند أشخاص مختلفين فى نفس اللحظة . ولكن الاعتقاد ليس كيانًا ذاتيًا محضًا ، بل يربطه إلى عالم الموضوعية أنه يحتوى على « فكرة » فى بؤرته ، وهى التى يمكن وضعها وضعًا موضوعيًا فى الحكم والقضية، ولهذا فإن الاعتقادات توضع هى ذاتها فى أحكام وفى قضايا ، وأمام الآخرين ، وتكون قابلة للفحص والنقاش . ومع ذلك ، فإن الاعتقاد ، بفكرته وبما يضيفه إليها ، هو وحدة لا تتجزأ ، وذلك على خلاف الفكرة ، التى يمكن ردها إلى تصوراتها وإلى نوع الرابطة القائمة بين هذه التصورات .

ثم إن الاعتقاد فعل ونشاط وقوة وحيوية ، ويمكن أن نقول إن كل اعتقاد هو «مدَّعٍ» ومطالب ومتقدم لنيل درجة الحقيقة أو درجة السلامة أو غيرهما، ولهذا فإن من المعتاد أن يتقدم الفرد باعتقاداته إلى الآخرين لكى يشاركوه فيها ، وكذلك المجتمعات ، وقد تحدث الصراعات والحروب من جراء ذلك ، لا لشىء ، من البداية ، إلا للقوة الخاصة التى يحتويها الاعتقاد . ولا بد من ملاحظة أن تكوُّن أى اعتقاد يحتاج إلى قدر أدنى من « الجهد » تبذله الذات المعتقدة ، على خلاف تكون الأفكار الذى نلاحظ أنه كثيرًا ما يتم على نحو شبه تلقائى .

ولكن جانب « الذاتية » هو ذاته مصدر ضعف الاعتقاد ، لأنه لا يعضده دليل حاسم، وبالتالى موضوعى، يقف بين الذات المعتقدة والذوات البشرية المقابلة . إن الاعتقاد قبول مع إدراك إمكان قيام المخالف . ولعل هذه السمة أن تكون الباب الذى ينفذ منه السماح للآخرين بحرية الاعتقاد فيما يخصهم ، ولو كان الاعتقاد حسمًا لما أمكن ذلك . « لكم دينكم ولى دين » .

وليس هذا بغريب فى نهاية الأمر ، ما دام مجال الاعتقاد هو التفضيلات والجدليات واللامحسومات ، أو قل ، بوجه أعم ، هو كل ما لا تكون للذهن معرفة مباشرة وموضوعية به . ولهذا ، فإن الاعتقاد هو أخذ وقبول للفكرة المعينة من حيث موجبات التصديق التى يمكن القول إنها تحتويها ، ولكن تبقى دائمًا ،

وبدرجات ، موجبات لعدم التصديق بها ، ولو لم توجد هذه الأخيرة لكان الأمر محسومًا .

وقد اتضحت لنا ، من خلال كل ما سبق ، خصائص الاعتقاد. إن كل اعتقاد هو اقتراب وتقريب ، ولا يمكن له ، بمحض طبيعته ، أن يكون وصولاً إلى غاية المدى . ولكل اعتقاد ، أيًا ما كان ، الحق فى إدعاء الحقيقة أو السلامة أو الأفضلية، ولكنه لا هو يقين محسوم ، ولا هو زيف وباطل مقدمًا . والاعتقاد يختلف عن هيئة « الافتراض » فى أن الافتراض محض فكرة ، بينما الاعتقاد فكرة وقبول وثقة واطمئنان وتفضيل . وأيًا ما كانت درجة الاعتقاد (ولعل للمناطقة أن يدرسوا إمكان وجود اعتقاد فى الاعتقاد) فإن فيه استقرارًا ، بقدر ما فيه من قرار، وثباتًا بقدر ما فيه من إثبات وإن كان ذاتيًا. وكل اعتقاد يؤدى ، ضمنًا على الأقل ، إلى رفض الاعتقادات البديلة ، لأن كل قبول يحتوى ، ضمنًا ، على نبذ مقابل . وتختلف الاعتقادات من حيث إمكان تبريرها من جهة ، ومن حيث إمكان الوصول ، مستقبلاً ، إلى الحسم فى شأن موضوعها ، وذلك تبعًا لنوع الفكرة التى تكون موضوعًا للاعتقاد ، بحسب ما أشرنا إليه فى صدد أنواع هذه الأفكار من قبل . وينتج عن سمات الاعتقاد أن كل اعتقاد هو ناقص بطبيعته، من جهة، وقابل للتخلى عنه ، من جهة أخرى . وقد أشرنا على الخصوص ، إلى الاعتقادات المعرفية من فئة المعارف غير المباشرة ، وكلها معلقة على أساس «ذاتى» هو الثقة فى الآخر ، ذلك العارف أو العالم الأصلى أو الناقل عنه ، ولكن كل حياتنا الذهنية ، بل والاجتماعية فى كل جوانبها ، تحتاج إلى هذه « الثقة » الذاتية ، وإلا لما أمكننا الاعتماد على أى شىء أو أى شخص ، أو يكاد . ويمكن للبحث المفصل فى الاعتقاد أن يتناول ما إذا كانت اعتقادات كل فرد تميل إلى الانتظام فى نظم كبرى محدودة العدد أم لا ، كما ينبغى تناول هذا السؤال : هل ينبغى على كل اعتقاد جديد لى ، وفى أى الميادين ، أن يتسق مع اعتقاداتى

السابقة ؟ وهل يمكن للاعتقاد أن يظهر بغير ما داع و « مجانًا » أو « في الهواء»، أم لا بد من إطار وموقف ودافع وحاجة ؟ وإلى أى حد تكون هناك اعتقادات «لذاتها» ، إن أمكن قول هذا ، واعتقادات أخرى هي « استجابات » لمنبهات أو لمطالب من أنواع شتى ؟ وهل يمكن توقع اعتقادات شخص ما بناءً على معارفه واعتقاداته السابقة وطرائق تفكيره واتجاهاته ، وغير ذلك ؟

وقبل أن نخلص إلى أهمية الاعتقاد وإلى الحرية التصورية الاعتقادية، ينبغى أن نشير ، سريعًا ، إلى ما هو ضد للاعتقاد وما يقترب منه ويحوم حوله من المفاهيم وما هو ، فى النهاية ، غير الاعتقاد .

إن ضد الاعتقاد هو اليقين المباشر والموضوعى ، ونقصد بهذه الصفة الأخيرة ما يمكن إقامة بيانه أمام الآخرين . ولكن اليقين هو ضد الاعتقاد من حيث هو حالة ، أما من حيث هو فعل فإن ضده هو فعل إثبات الوقائع نهائيًا . ويمكن أن نجمع بين الأمرين حين نقول إن ضد « أعتقد » هو « الأمر هو هكذا » .

أما ما يحوم من حول الاعتقاد ويقترب منه بعض اقتراب ، وعلى درجات، فإن هناك منه عددًا كبيرًا من المفاهيم تشير إليها كلمات كثيرة فى اللغة تتداخل معانيها فيما بينها، ومنها : الرأى والظن والتخمين والحدس و«الانطباع» والتكهن والتوهم والتهيؤ والخاطر والظاهر والنظر والنظرة (ويستخدم كثيرًا فى هذه الأيام تعبير « وجهة نظر ») والنظرية والترجيح والاقتناع (و« القناعة» عند البعض) والمعتقد والعقيدة والإيمان . ويمكن للبحث المفصل فى الاعتقاد النظر الدقيق فى هذه المعانى ، ولكننا نشير على الخصوص إلى ما يميز الاعتقاد عن ثلاثة منها لها بعض الأهمية . فإذا انطلقنا من موقف قبول الفكرة ، فإن الحد المتوسط فى هذا الموقف يكون هو « الرأى » ، أما « الظن » فهو الأخذ بالفكرة مع شيء من التشكك ، بينما يقوم الاعتقاد فى الطرف الآخر ويكون أخذًا بفكرة مع شيء من القوة على درجات . أما « الاقتناع » فإنه اعتقاد ولكن مصدره

المباشر مصدر خارجي عن الذات ، هو شخص آخر . أما ما هو غير الاعتقاد ، فمنه الافتراض والاقتراح .

ونأتى الآن إلى أهمية الاعتقاد . لقد سبق أن أشرنا إلى بعض جوانب هذا الموضوع حين تنبهنا إلى أن الاعتقادات هى المجموعة الأكبر بين المجموعات الفكرية التى تحتل مسرح نشاط الذهن . والحق أن قدراتنا وأدواتنا لا تسمح لنا بالوصول إلى معرفة مباشرة وموضوعية عن كل شىء ، فضلاً عن المسائل التى لا مفر من أن تبقى معلقة على تفضيل الذات وحدها ، ولهذا كله فإن القدر الأعظم من أفكارنا يدخل فى باب الاعتقاد وليس فى باب اليقين ولا فى باب الحسم . وربما أمكن لنا أن نضيف أن عدد اعتقاداتنا سيفوق كثيراً عدد إدراكاتنا الحسية ، وقد سبق وألمحنا إلى أن القدر الأعظم من معارفنا العلمية الطبيعية يدخل فى باب الاعتقاد .

ومن الظاهر أن الاعتقاد ذو أهمية كبرى فى حياتنا العملية أيضًا ، لأنه هو وسيلة المضى نحو السلوك عند الشك والتردد ، وهو المنقذ عند الغموض والإشكال، كما أن الاعتقاد، وليس محض التصور ولا محض الفكرة ، هو الذى يؤدى بنا إلى قول نعم أو لا أمام خيارات الحياة العملية، بل وأمام بعض خيارات النشاط الذهنى .

إن الاعتقادات تنتهى إلى أن تبنى لنا عالمًا ذهنيًا متكاملاً أو شبه متكامل يصبح موازيًا للعالم الموضوعى ، وقد يصل إلى حد التقدم عليه فى وضوح ، كما هو الظاهر فى حالات التعصب وبعض الأمراض النفسية ، وقد يكون ذلك العالم الذهنى الاعتقادى مقابلاً ، كليًا أو جزئيًا ، للعالم الموضوعى ، وقد لا يكون . ويمكن أن نعبر عن نفس الأمر حين نقول ، بعبارات مختلفة ، إن الاعتقادات تبنى لنا عالمًا خاصًا وقد نسجن فيه (راجع حالة القضاة الدينيين أمام العالم الإيطالى المجدد جاليليو من العصر المسمى عصر النهضة الأوربية ، وكذلك حالة

المحب الشديد الغيرة على محبوبه حتى ليصبح متشككًا فى كل ما يحدث أمامه من سكنات وحركات) .

ومن حيث إن الاعتقاد فعل ذاتي ، فإن الذات تتحول معه إلى سلطة قرار ذهني، ولا شأن لها هنا لا بوقائع العالم ولا بضرورات القضايا التحليلية . وربما نستمر على هذا الخط لنقول إن الاعتقاد يتحول إلى حِصْنٍ للذات فى مقابل المعارف الموضوعية والادراكات الحسية من جهة ، واعتقادات الآخرين من جهة أخرى . إن كل اعتقاد من اعتقاداتى هو ملك خاص وخالص لى . وما دام للاعتقادات كل هذه الأهمية ، العددية والنوعية معًا، فإن الحرية الاعتقادية هى التى تسمح لنا ببناء حياتنا الذهنية باختيارنا . وأحيانًا ما تتميز الحياة الذهنية عند بعض الأفراد تميزًا شديدًا عن حيوات الآخرين ، وهو ظاهر عند الفنانين عمومًا وعند الشعراء خصوصًا .

ولن ننسى أن نكرر أن الاعتقاد هو الذى يضفى الحيوية على حياة الأفكار.

وحين نصل الآن إلى استخلاص نتائج الحديث السابق بأكمله من حيث الحرية الاعتقادية ، قيامها ومداها وأهميتها ونتائجها ، فإننا ندرك أن الاعتقاد لا قيام له بغير الحرية ، لأن الاعتقاد قبول وتفضيل، وهو لا يقوم إلا فى مقابل اعتقاد آخر، فعلى أو ضمنى ، فهو يفترض التعدد، والقبول والتفضيل هو شكل الاختيار هنا بين بدائل . وإذا كان لا حرية فى الإدراك ولا حتى فى المعرفة ، من حيث هما تسجيلان ذهنيان لأنواع من الوقائع، إما تلك الخاصة بالعالم الخارجى أو الناتجة عن علاقات داخلية فى القضايا التحليلية ، فإن الحرية تقوم بالضرورة فى الاعتقاد ، لأن الذهن ، معه ، يقوم بإضافة القبول أو التفضيل ، أو عدم إضافتهما ، على فكرة محايدة ، ويقوم باتخاذ موقف بين بدائل . وليس أدل على الحرية فى الاعتقادات من أن الأشخاص المختلفين يمكن أن يأخذوا باعتقادات مختلفة بإزاء نفس الموضوع . إن الاعتقاد هو مجلى الاختلاف ، لأنه يقوم على

الحرية وعلى التعدد . إن كثيراً من سمات الاعتقاد تصب فى نفس المصب ، وهو الإشارة إلى جوهرية الحرية فى الاعتقاد ، ومنها ذاتية الاعتقاد . ولأن الاعتقاد ليس من نوع المعرفة ، فإنه يسمح بأن يبنى كل واحد ، أو كل مجموعة من الأفراد ، نظامًا خاصًا من الاعتقادات ، وتتعدد هذه النظم وتختلف ، ويكون اختلافها بسبب الحرية ومجلى لها فى ذات الوقت .

ولأن الاعتقاد مجلى للحرية ويتكون بفضلها ، فإنه يمكن الخطأ فى شأنه ، وقد مر بنا من قبل أن الخطأ لا يكون بغير الحرية . إن الملائكة لا تخطئ . كذلك تَبِين الحرية فى الاعتقاد فى تنوع درجة الفاعلية الإيجابية للذات فى تكوين الاعتقاد : فالأكثر حرية يكون أكثر فاعلية وإيجابية فى تكوين إعتقاداته ، والعكس بالعكس . إن الآلة الحاسبة لا اعتقاد لها ، هى تسجل وحسب وتقوم بعمليات محددة الخطوات من قبل وحسب ، لأنها لا حرية لها ولا ذات ولا إيجابية بمعنى المبادرة والخلق . ويذكرنا هذا بأن الاعتقاد خلق من جانب الذات وإضافة على ما فى الوجود وما فى مضمون التصورات والأفكار . والخلق ، كما رأينا فى « التأسيس التفكيرى » فى كتاب « تأسيس الحرية » ، علامة على الحرية ويتم بفضل الحرية .

وفى مقابل الخطأ هناك الشك ، الذى هو ، فى النهاية ، مظهر النقص . إن كل إعتقاد يمكن الشك فيه ، على خلاف كل إدراك حسى ، الذى هو بذاته وفى ذاته أمر مباشر ولا يمكن الشك فيه فى لحظة قيامه ، وعلى خلاف المعرفة المباشرة والموضوعية . ويفتح الشك الباب أمام حرية التنازل عن الاعتقاد . وقد سبق أن أشرنا إلى أن كل اعتقاد يمكن التخلى عنه ، فنحن أحرار أمام اعتقاداتنا ، وكما قد نقبلها فإننا قد نقوم بنبذها . وأحد مصادر الشك أن الاعتقاد يكون بصدد أمر لم يتم الحسم فى شأنه ، فهو أمر معلق إلى درجة أو أخرى ، وبينما أننا لا نكون أحراراً بشأن ما هو حسم ، فإن اللاحسم يفتح الباب أمام الحرية ، وبنسبة متوافقة مع درجته .

أخيرًا ، ننهى هذا الحديث بإشارة جانبية ولكنها ذات دلالة : ذلك أن المعرفة لا تولِّد المسئولية ، فى العادة ، لأنها تتعلق بتسجيل أمر هو إما خارجى فى العالم أو مستقل موضوعيًا عن الذات (القضايا التحليلية) ، هذا بينما أن الاعتقاد يولد المسئولية ، على الأقل من جانب الشخص صاحب الاعتقاد فى مواجهة ذاته ، لأن اعتقاداتى هى جزء لا يتجزأ من ذاتى ، ولا مسئولية بغير حرية .

إن الاعتقاد ربما كان أكبر مجال الحرية التصورية ، وللحرية عمومًا، فى الذهن والسلوك البشريين .

ثم يضاف إلى ما سبق كل ما قلناه ، فى القسم الأول من هذا الفصل، عن الحرية التصورية بوجه عام . من جهة أخرى فإننا أشرنا ، فى حديثنا عن الاعتقاد، إلى ما لا يكون الاعتقاد ممكنًا بإزائه ، ومما هو ذو دلالة أن هذا نفسه هو ما لا تكون لنا حرية بإزائه ، ونقصد على التحديد الحالات الوجدانية والقضايا التحليلية (ومنها كل العلم الرياضى) .

الفصل الخامس

الحرية الإرادية : نقض المفهوم

سبق أن قلنا إن مسألة الحرية لا تختزل إلى التساؤل حول« حرية الإرادة» أو «الإرادة الحرة » ، وقد رأينا أن الاختيار ، إمكانًا وقدرة ، هو قلب الحرية، وأن الحرية تقوم أو لا تقوم مع الاختيار ومع عدم الاختيار . وينتج عن هذا ، الآن ، أنه لا محل ، في الحق ، للتساؤل عن « الإرادة الحرة »و لا عن « حرية الإرادة»، لأن الأمر ، أمر الحرية ، مقرر منذ قبول إمكان قيام الاختيار بين بدائل، ومنذ تقرير حرية التصور وحرية إنشاء الأفكار والاعتقادات ، وإنما تدور الإرادة من حول تصور أو فكرة ، فالحر أو غير الحر إنما هي الاختيارات، ولا تكون الاختيارات ، وسواء أكان موضوعها مجردات أم عمليات، إلا للقوة التصورية في الذهن .

ونضيف الآن أن الإرادة بذاتها لا هي حرة ولا هي غير حرة، إنما هي قوة حيوية تضاف أو لا تضاف على التصور والفكرة المختارين . إن الإرادة تقع خارج نطاق الحرية . وقد أظهر البحث الأسبق أن الوجدانيات هي الأخرى تقع ، عند تكونها الأول ، خارج نطاق الحرية ولا دخل للحرية فيها عند نشوؤها الأول ، ولا دخل لها مع الحرية، إنما قد تأتي الحرية باختيار ، هو قرار تصوري على هيئة فكرة ، مضمونه الحد من قوة الحالة الوجدانية أو تعديلها أو كفها تمامًا . وهكذا فإن الوجدانيات والإراديات تخرجان عن دائرة الحرية التي هي دائرة الاختيار الحر .

ولكن ما صلة الإرادة ، إذن ، بالاختيار التصوري وبالحرية ؟ إنها قوة حيوية تضاف على قرار الاختيار والمشيئة أو لا تضاف ، وذلك بدرجات ، وهي لا تتصل

بالاختيار من حيث هو كذلك ، بل تتصل به حين تتجه الذات إلى إنفاذه فى العمل. وهكذا تظهر سمة ثانية كبرى للإرادة : أنها تتصل بالكلية بميدان الأفعال والسلوك ، فهى تتصل بالسلوك ، وإلا فلا . ومن جهة أخرى، هى جهة الفعل ، فإن الإرادة بذاتها ليست هى التى تفعل ، وإنما الذى يفعل هو « الذات الفاعلة» ، أو الذات من حيث هى فاعل ، أو قل « القوة الفاعلة » فى الذات ، بينما الإرادة تحمل الفعل وتحيط به وتدفعه ، تمامًا كما تحمل القرار والاختيار وتحيط به وتحميه . إن دورها مساعد لجانب الاختيار ، من جهة ، ولجانب الفعل ، من جهة أخرى، وهى قوة متوسطة بين الذهن والعمل ، وهى أقرب إلى أن تكون علامة كبرى على الذات ككل .

ففيم ستقوم « مشكلة » الإرادة ، إذن ، لمن يريد لها أن تكون مشكلة ؟ إنها سوف تقوم فى مدى قوتها واستمساكها بالاختيار وثباتها، من جهة ، وفى مدى نفاذ تأثيرها فى العمل واستمرارها طوال تنفيذ الفعل ، من جهة أخرى .

وربما يتأكد فصل الإرادة عن الاختيار من أننا نلاحظ فى عدد من الحالات العملية أنه قد يتم الاختيار الحر ، والذى يتجسد على هيئة «المشيئة» ، ولكنه لا تضاف إليه الإرادة ، وقد لا يتم إنفاذه فى العمل ، ومع ذلك يبقى الاختيار حرًا ويبقى اختيارًا على الصحيح .

وهكذا ، فإن الإرادة قوة خارجة عن نطاق الحرية ، ولكنها مع ذلك تتصل بالاختيار دعمًا وحماية ، وتتصل بإنفاذه عملاً دفعًا وثباتًا . ولهذا ، فإن مبحث الإرادة سيظل على صلة بمبحث الحرية ، وإن كان ذلك على نحو معين هو الذى أثبتناه للتو . ولكن ذلك المبحث سوف يظل ذا أهمية فى ذاته نظرًا للمكانة الكبيرة التى تحتلها الإرادة بين قوى الذات البشرية، ولهذا فإن الحديث المفصل عنها ينبغى أن يكون مكانُه دراسة مفردة عنها تعرض لنظريتها .

مع الإرادة يأخذ عالم الذهن فى الاتصال بعالم العمل ، والإرادة، كما رأينا،

تقف بقدم هنا وبأخرى هناك . ومن أهم مجالات العمل السلوك الأخلاقى ، ولكن للأخلاق ، إلى جوار قدمها القائمة فى عالم الأفعال ، قدمًا أخرى، وسابقة، تقف فى عالمى الأفكار والمشيئات معًا، وهما من جوانب الذهن، وذلك حيث إن الأخلاق لا تقوم بدون قبول قاعدة للسلوك أجد أنها الأفضل وألزم نفسى باتباعها ، هذه القاعدة هى مبدأ ، إذن هى تصور وفكرة . وحيث إنه يمكن لى أن أختار ما بين قاعدة وقاعدة ، فإنه يصبح من الممكن الحديث عن « الحرية الأخلاقية» ، وليس فقط من حيث النظر بل وكذلك من حيث العمل . ولكن أى عرض سريع لهذا الموضوع الجليل سيكون غير كاف ، وسيكون غير جدير بأمر الحرية الأخلاقية، وهى التى لا يمكن الكلام عنها بإصابة وتدقيق إلا مع تأسيس الأخلاق ككل ، ولهذا فإنه ينبغى إرجاء الحديث عن الحرية الأخلاقية لحين الحديث عن تنظيم ميدان الأخلاق ذى الهوية المتميزة .



الفصل السادس

قمة الحرية الداخلية ونحو العبور إلى العمل :

مُجمَّع الاختيار والمشيئة والإرادة

(أو اختصاراً : نظرية المشيئة)

أولاً : تقديم :

إن وظيفة الأصوليات العقلية ليست ، كما هو الحال مع الإنتاج الفنى بأشكاله، تقديم تكوينات طريفة تبعث على الإعجاب، إنما هى تقديم المقابل النظرى المنظم لخبرة الإنسان فى هذه الثقافة المعينة أو تلك ، خبرته على شتى أشكالها ومستوياتها ، وبما قد يؤدى ، مع الأصوليات التى تُظهر أنها تدرك أكثر من غيرها ، وعلى نحو أفضل وأدق وأعمق ، الجوانب الجوهرية فى الخبرة الإنسانية ، نقول : وبما قد يؤدى إلى فهم أفضل لتلك الخبرة وإلى سلوك فردى وجماعى أعظم نجاحًا وإرضاء بإزاء تسيير الحياة الشاملة لأهل تلك الثقافة المعينة . إن هدف الأصوليات هو تقديم الغطاء النظرى للخبرة بما فيها من ذهنيات وعمليات ، وبما يبررها ويجعلها مفهومة وعلى نظام . ومن جهة أخرى ، فإن الأفق الأخير للشعور والتفكير والوجدان والنزوع والإنشاء والخلق والتصرفات بأنواعها إنما هو الحياة ، وإنما هو العيش مع الذات ومع الآخرين فى إطار التعامل مع العالم . إنه السلوك والعمل والفعل . والاتجاه نحو تهيئة السلوك والعمل والفعل والأداءات والتصرفات المختلفة هو الذى يمكن أن نسميه ، فى الذهن ، بجانب « النزوع » ، الذى لا بد أن يلى جوانب الشعور والحس والتفكير والوجدان فى مكونات الذهن . هذا الجانب « النزوعى » هو الذى يقوم

بدور المَعْبَر مما هو ذهنى خالص إلى ما هو أفعال وأداءات وتصرفات تغير من بيئتنا البشرية ومن بيئة العالم ، أى أنه يقوم بدور المعبر من عالم الذهن إلى عالم الوقائع الموضوعية ، أو من عالم الحالات الذهنية إلى عالم العمل .

إن السطور السابقة هى إثبات ، على السواء ، لخطأ كلٍ من :

أ) من توهم أن مهمة الأصوليات العقلية هى مهمة نظرية خالصة وأن لا شأن لها بالعمل ، لأن للأصوليات دورًا فى توجيه الخبرة الإنسانية فى مجملها ، على مستوى الفرد أو الجماعة أو الثقافة ، إلى جوار دورها فى «فهم» تلك الخبرة ومكوناتها الموضوعية ، وعلى مستوى حالات الذهن والتصرفات والأداءات بأنواعها .

ب) ومن توهم أن « النظر » ، بحسب الاصطلاح القديم الذى لا نأخذه لأنفسنا، هو أعظم من العمل ، وأنه يمكن له أن يقوم مستقلاً عنه ، بل وأن يزدريه إلى حد محاولة الاستغناء عنه إلى أقصى درجة ممكنة ، حيث إننا نؤكد أن الحياة الإنسانية كلٌ موحد ، وليس فيها من نشاط أهم من نشاط إلا على نحو نسبى، وأن سائر الأنشطة يؤثر بعضها فى بعضها الآخر وتتأثر وتتكامل، فى ظل حياة الذات فى إطار العالم والآخرين والمطلق ، وهو ما نسميه باسم «الخبرة الإنسانية» . إن حياتنا فى العالم هى كل حياتنا .

جـ) ومن توهم ، من جانب مختلف ، أن العمل لا يحتاج إلى « النظر » ، بحسب الاصطلاح القديم ، أى إلى أنشطة الذهن بأنواعها ، إلى حد عدم الاهتمام بتلك الأنشطة الذهنية، وكأنها مجرد حالات عرضية تحدث على حافة السلوك العملى وحسب ، حيث إننا ، بقدر ما نعلى من مفهوم الخبرة ومفهوم الحياة، ونقدمهما على « الأنشطة الذهنية» و« العمل » ، إلا أننا ننبه ، فى المقابل، إلى أن معظم لحظات حياتنا إنما نقضيها فى أنشطة ذهنية لا يدرى أحد عنها شيئًا اللهم إلا نحن أنفسنا ، فحياتنا الذهنية ، كمًا ، تستغرق معظم لحظات حياتنا فى مجملها ، ومن يهمل الاهتمام بأنشطة الذهن يتجاهل

واقعًا فعليًا هو من حديد ونار . وبالتالى ، فإن من يظن أن الحديث عن الحرية إنما يستغرقه كله الحديث عن الفعل الحر مخطئ وواهم ، والواجب هو الاهتمام الشامل بكل ذلك الجانب الذهنى من النشاط المتصل بالحرية والذى أسميناه «الحرية الداخلية» ، وهو اهتمام به لذاته، لا لشيء إلا لأن حريتنا فى الاختيار بين بدائل يمكن أن تظل على مستوى الذهن وقد لا تنتقل إلى مستوى العمل أو الفعل الخارجى فى أداءات وتصرفات ، وليس اهتمامًا به كتمهيد ضرورى أو تقدمه لجانب الفعل وحسب . ومرة أخرى فإن خبرتنا، الذهنية والعملية والحيوية جميعًا، كلٌ واحد، والإنسان كيانٌ موحد ، وما أى تمييز فى النشاط أو الخبرة إلا اصطناعى ومؤقت ولغرض الفحص أو خضوعًا لضرورات الكلام .

نعم ، لا نشاط فى فراغ، وبقدر ما أنه لا عمل بغير أداء ذهنى ، فإنه لا نشاط ذهنيًا إلا وهو يستهدف ، فى الحال أو الاستقبال ، فعلاً أو تصورًا ، القيام بأداء موضوعى يظهر فى العالم وفى مواجهة الآخرين من البشر ، أو هو يؤدى ، على أقل تقدير ، إلى تغيير فى البيئة الداخلية للفرد صاحب النشاط ذاته، أى فى حالاته الذهنية، بأشكالها المختلفة، وما يتبعها من تأثيرات ممكنة فى شعوره بجسمه وأحوال أعضائه. إن الإنسان حيوان فاعل دائمًا، ولكنه فاعل بذهنه وبجوارحه على السواء . ومن منا لا ينتبه إلى أن كثيرًا من أوقاتنا نقضيه فى أداء أعمال تتصل بما يسمى «الحياة اليومية»، وهى أعمال فيها اليسير والكبير، والتافه وعظيم القدر ؟ إن كل الخبرة البشرية تدور فى إطارين عامين كبيرين يتداخلان : إطار حماية الحياة وازدهارها، وإطار صنع الذات لنفسها . وفى خلال سائر الأنشطة يتلازم كل شيء مع كل شيء ، وإن برز هذا الجانب أو ذاك النشاط حينًا بعد حين . فمن السذاجة فصل الذهن عن السلوك ، أو فصل الداخلى عن الخارجى، أو العكس ، أو عدم الانتباه إلى تداخل الإدراك مع الاختيار، والمعرفة مع المشيئة، والشعور مع الحس ومع التفكير ومع الوجدان ومع

النزوع إلى العمل جميعًا . إن الإنسان كلٌ واحد ، وشتى جوانبه بينها توازن من نوع ما ، وسعيدٌ سعيدٌ من يضع يده على معادلة ذلك التوازن فى هيئاته المختلفة وعوامله المتنوعة وأسرار استقراره واختلاله . وعلى ضوء هذا كله يتقوض القسم الأكبر من دعوى الفصل بين المخبر والمظهر أو الداخل والخارج فى الإنسان، ما دام الإنسان كلاً واحداً كما أشرنا ، ويصبح الأهم هو البحث فى طرق امتداد الداخلى فى الخارجى، وطرق تعبير الخارجى عن الداخلى، وأوجه اتحادهما اتحاداً ، فى النهاية ، لا ينفصم فى الكائن الإنسانى .

إن الذهن تنظيم جاهز للنشاط ، وكل نشاط موجه مَوْعى به هو فعل ، وسائر عمليات التفكير أفعال ، والاختيار فعل ، وهكذا . وما دام الذهن تنظيماً ، إذن فهو جهاز ، فتكون له وظيفة وعمليات وأنشطة ونتائج ومحصلات ، وهو ما يعنى أن ارتباط الذهن بعالم الأفعال والأعمال والسلوك والأداءات والتصرفات هو ارتباط جوهرى وليس عرضيًا أو زائداً أو وقتيًا ، كما أن ارتباطه بالجسم وبالعالم وبالآخرين أمر ظاهر عند من يفكر فى الأمر تفكيراً دقيقًا للحظات قليلة. (وليس على القارئ إلا أن يطبق هذا الحديث على حالته فى هذه اللحظة وهو يقرأ السطور السابقة ، أو أن يتصور حال كاتبها لحظة كتابتها حين تتشابك علاقات ذهنه بيده ويده بالقلم والورق ، وفى ذهنه إدراك لذاته وشعور بما يفعل وتذكر لماضيه ووعى بمعارفه المتصلة بالموضوع وإدراك لمسئوليته واختيار لكلماته وسمع وإبصار لما حوله وتخيل لما قد يكون بعيداً مكانيًا، حتى يصل الأمر إلى المجموعة الشمسية والغد وبعد الغد ووقع هذا الطلب على القارئ حين يخرج الكتاب إلى النور ...) .

حديثنا ، إذن ، هو عن « النزوع » ، أو عن « الجانب النزوعى» فى الذهن، ومدى توافر الحرية له ، وذلك فى سياق حديثنا المتصل عن « الحرية الداخلية». وقد أشرنا إلى تحديد أول للموضوع بأنه مرحلة الانتقال مما هو ذهنى وداخلى

إلى ما هو عملي وخارجي، أو قل هو يضم كل ما هو تهيئة للفعل فى عالم الأعمال حيث الأداءات والتصرفات، ولكن من ناحية ما هو ذهنى لا نزال .

والتناول التقليدى لهذا الجانب كان يوضع تحت عنوان محدد هو اسم المفهوم الذى ظن السابقون أنه يرد إليه الأمر كله وأنه هو هو مركز الاهتمام الأكبر وأنه العامل الحاسم وجوداً أو عدمًا ، أقصد عنوان « مشكلة الإرادة » . لا ، بل إن مسألة الحرية كلها ، فى مخبرها وفى مظهرها على السواء ، كانت ترد إلى هذا الوجه ، لتصبح على التحديد : « مسألة حرية الإرادة » ، فحين تتوافر الإرادة تكون الحرية، وحيث لا إرادة فلا حرية . وقد سبق لنا أن برهنا على أن قلب الحرية إنما هو الاختيار الذهنى بين بدائل، استبقاءً لبديل وإلقاءً لآخر ، وهذا الاختيار قد يكون ذهنيًا محضًا ، وقد يتجه إلى التجسد فى أفعال ، وفى كلتا الحالين نكون أمام الحرية ، التى هى حرية الاختيار ، وهى جوهر كل حرية كانت، أو ما سميناه باسم « الحرية العامة » . أما حالة اتجاه الاختيار الذهنى نحو التجسد فى أفعال ، وهو ما لقيناه هنا تحت اسم «النزوع» أو الجانب النزوعى فى الذهن ، فإن الفحص الدقيق للخبرة الإنسانية يظهر، كما سنرى بالتفصيل فى هذا الفصل، أن إمكان الحرية فيها إنما يقوم فى فعل «المشيئة» الذهنى، الذى هو تطوير وإنماء وتحديد معًا لفعل الاختيار الذهنى الذى هو بؤرة كل حرية. وهكذا ، فإن مركز الاهتمام فى الاختيارات المتجهة نحو العمل إنما هو « المشيئة » وليس « الإرادة » ، التى سيثبت الفحص الدقيق أنها قوة محايدة قد تكون أو لا تكون مصاحبة للمشيئة ، ولكنها ، حتى تكون ، لا بد أن تعتمد على قيام المشيئة أولاً ، فرب مشيئة بغير إرادة تساندها، ولكن لا إرادة إلا حيث مشيئة تقوم هى ، أى الإرادة ، بدور المساند لها .

وقبل الدخول فى تفاصيل عرض النظر إلى الحرية الداخلية وهى تنزع نحو التجسد فى أفعال ، نثبت سريعًا أهم مواطن اختلاف هذا النظر الذى نعرض له

هنا عن المواقف التقليدية المنتشرة فى الأفهام حتى اليوم وبغير فحص دقيق لما هو مشهور ومتداول من جهة ، ولا لواقع الخبرة الإنسانية ذاتها منظوراً إليها مباشرة ، وبغير عظيم تأثر بالتصورات القائمة لمجرد أنها منتشرة أو تعتمد على سلطة من نوع أو آخر :

١ – نقطة الانطلاق الضرورية هى ، دائماً ، مفهوم الاختيار .

٢ – تجلى الحرية ثلاثى الشكل: « الاختيار» فى «الحرية العامة» ، و«المشيئة» فى النزوع نحو الفعل ، ثم حرية الأداء عند إنفاذ الفعل موضوعيًا فى العالم، وهو ما يعود إلى قسمة ثنائية : حريتان على مستوى الذهن وحسب، وحرية على مستوى الفعل الموضوعى .

٣ – موطن الحرية فى النشاط النزوعى للذهن هو المشيئة وليس الإرادة .

٤ – الإرادة هى مجرد قوة محايدة قد تصاحب ، أو لا تصاحب ، المشيئة أو الذات الفاعلة عند إنفاذالفعل .

٥ – الإرادة تقع خارج نطاق الحرية ، فلا توصف لا بالحرية ولا بضدها، وإنما المشيئة هى التى يمكن أن تكون حرة أو غير حرة ، وحين تكون فقد تضاف إليها الإرادة أو لا تضاف .

٦ – الذهن كيان كلى ، وكذلك الذات ، ولهذا ينبغى النظر إلى كل حلقة من حلقات أنشطة الذهن والذات فى إطار علاقاتها بما يسبقها وما يليها ، ولهذا فإن دراسة الحرية فى النشاط النزوعى للذهن ينبغى أن تتم بوضع المشيئة والإرادة فى إطار سلسلة من الحلقات هى :

أ) مجموعة المقدمات المؤثرة (ولعل أبرزها الرغبة) .

ب) الاختيار .

جـ) القصد .

د) النية .

هـ) المشيئة (ومن توابعها المخطط والمشروع) .

و) الإرادة (وهى بداية مجمع « السعى » الفرعى ثلاثى التكوين) .

ز) العزم .

ح) الإقدام (ويليه الفعل مباشرة) .

وسوف نسمى هذه السلسلة باسم أبرز حلقاتها : « مجمع الاختيار والمشيئة والإرادة والعزم» ، أو بإيجاز أكثر: « مجمع المشيئة والإرادة »، ولو أردناها كلمة واحدة فإنها « المشيئة » بغير تردد .

٧ – ومن نافلة القول أنه ينتج عن هذا كله ، وكما سنرى بالتفصيل ، تقديم تصورات جديدة عن المشيئة والإرادة والعزم على الخصوص ، فضلاً عن غيرها، وإضافة مصطلح جديد تماماً ، وتشوف نتائج ذات أهمية تتصل بفهم ميادين الفعل والقانون والأخلاق والسياسة والعلاقات البشرية وغيرها (ومن ذلك على سبيل بعض الأمثلة البارزة : أن مناط المسئولية هى المشيئة والفعل، وليس الإرادة، وأن التعاقد القانونى يتم بالمشيئة بعد توفر القصد والنية، وأنه ينبغى أن يقال «المشيئة السياسية» وليس «الإرادة السياسية» ، ...) .

وفى نهاية هذا التقديم نثبت خطوط بيان موجز للأجهزة والقوى والملكات التى للذات وللذهن ، ونتبعه ببعض الملاحظات الأساسية إيضاحًا لبعض المفاهيم والعلاقات وتحديداً للمصطلح المستخدم :

خريطة الأجهزة والقوى والملكات التي للذات وللذهن

الأجهزة			القوى	الملكات	الميادين	المواد	النتائج	
الذات كجهاز مركزى موحد	الذهن كجهاز عام مشترك		القوة الحسية	الحس	الإحساس	محسوسات	مدركات حسية	عالم الذهنيات
			القوة النظرية (التصورية)	الفكر	الإدراك والنظر والمعرفة	تصورات	مدركات وأفكار ومعارف	
			القوة الوجدانية	الوجدان	الوجدانيات	مشاعر	ميول	
			القوة العملية (النزوعية)	النزوع	العمليات	رغبات ومقاصد واختيارات وقرارات	مشيئات	
			القوة اللغوية	النطق	التعبير والتواصل الصوتيين	حروف وكلمات وجمل	منشئات لغوية	
		الجوارح الأعضاء	القوة الفاعلة (السلوكية)	الأداء	الوقائع	مشيئات وإرادات وعزائم + عناصر موضوعية	أفعال	عالم الوقائع الموضوعية
			قوة الإنشاء والخلق(1)					

بطانة عامة : الحياة والشعور ↔ والوعى

(١) هى عامل مشترك يضاف حينًا بعد حين إلى عمل هذه القوة أو تلك ، وبتأثيره نصل على التوالى إلى : خيالات حسية ، أفكار إبداعية ومستنتجات معرفية واعتقادات نظرية ، عواطف ووجدانيات جديدة واعتقادات وجدانية وإيمان وإدراكات وتقديرات جمالية ، مشيئات جديدة ، تعبيرات لغوية متجددة، سلوك إبداعى فى الفن وفى التكيف مع البيئة وفى تنظيم الحياة الاجتماعية وفى ابتداع أدوات التعامل مع العالم ...

ويلاحظ على محتويات هذه الخريطة ما يلى :

١ - كان التقسيم المتبع عادة هو التقسيم الثلاثى ذا الصياغات المختلفة بعض الشيء من حين لآخر ، من مثل : الفكر والوجدان والنزوع ، أو : النظر والعاطفة والعمل ، وذلك فى مقابل : العقل والقلب والإرادة كجهات إشراف وتوجيه وتنفيذ مقابلة للوظائف السابقة ، وغير ذلك من تقسيمات تستخدم مصطلحًا مختلفًا بعض الشيء . ولكن نتائج البحث الذى نقوم به وتعرضه هذه الصفحات تأدى بنا إلى إدراك جوانب قصور فى هذا التقسيم الثلاثى من نواحى عديدة ، وفضلنا التقسيم السباعى المعروض ، لأنه أكمل وأوفى، وأدق وأشمل .

٢ - لا تزال تلوح من وراء أى تقسيم للقدرات والوظائف الإنسانية القسمة الثنائية الأساسية ، وإن كان ينبغى تعديها ووضعها فى وحدة «الذات» الإنسانية، والتى يمكن أن تأخذ أشكالاً مختلفة ، من مثل : الذهنى والعملى، الداخلى والخارجى ، الخاص والعام ...

٣ - موقفنا الأساسى هو رفض أية نظرة تقويمية إلى محتويات تلك الخريطة يجعل من بعضها أعلى وأهم ومن الآخر أدنى وأقل أهمية . ولكن من المفهوم أن التالى يعتمد فى وجوده ونشاطه على السابق عليه وما تأدى إليه ذلك السابق وطريقة أدائه لوظائفه وغير ذلك .

٤ - « الذات » فى الإنسان الفرد هى الكيان التوحيدى المركزى المنظِّم لكل أنشطته الواعية أيًا ما كانت . و« الذهن » هو الجهاز العام المشترك لكل ما يصدر عن الذات .

٥ - « القوى » تكون للذات ، و« الملكات » تكون للذهن . والفرق بين الملكة (أو القدرة) والقوة أن الملكة هى العضو الذهنى الذى يقوم بالأفعال الذهنية، وهى كالشاشة التى تظهر عليها الحالات الذهنية النوعية بحسب كل ملكة

وتخصصها، بينما القوة تقوم بالإنشاء والخلق وتنتج وتتفاعل وتنظم بين عناصر من مصادر مختلفة . وبصفة عامة فإن الملكات إجرائية وتسجيلية ، بينما القوى خالقة ومنشئة كل منها فى مجالها، ومع ذلك فإن الذات التى وراءهما واحدة من خلال الذهن .

٦ - « القوة العملية » أو « النزوعية » ، هى ذلك الجانب من الذات الذى يستهدف التحضير الذهنى للقيام بأفعال موضوعية أمام الآخرين وفى العالم، فهى المهيئة للفعل والمتوجهة نحوه والموجِّهة إليه، أو قل : هى القوة التى «تنظر» فى ، و«تتناول»، أمور العمليات (أى ما يتصل بالعمل)، وتشكل حلقة الوصل بين القوة التصورية وتلك الوجدانية من جهة والقوة الفاعلة من جهة أخرى . أما « القوة الفاعلة » فإنها القوة التى تقوم بالفعل موضوعيًا اعتمادًا على سائر القوى السابقة عليها ، وهى ذات طبيعة ذهنية ، بالإضافة إلى موارد الجسد وأدوات من العالم فى إطار البيئة البشرية . وهى التى تستجلب الإرادة وتستنفر العزيمة بعد توقف القوة العملية عند مشيئة معينة هى أقرب إلى عالم التصورات ، وتستخدم جوارح الجسد وأعضاءه بالضرورة . إن القوة الفاعلة، وهى للذات كتنظيم مركزى موحد ، تقوم بإنفاذ الأفعال فى العالم بحسب نتاج أنشطة الذهن سائرها . فالذى يقوم بالفعل ، فى النهاية، هو الإنسان كله ممثلاً فى «الذات» ، وليس قسمًا منه دون قسم . إن من يضع هدفًا فى مرمى لعبة كرة القدم ليس ساق اللاعب ، بل كل جسمه ومعه كل ذهنه، ومن ورائها وفوقهما وقائدًا لهما الذات كلها التى لهذا اللاعب ، وربما تقف من ورائها ذات جمعية أو ذوات من مستويات شتى . وهناك نتيجة ذات شأن تنتج عن هذا التقرير : وهى أنه بينما تتبع « المشيئة » القوة العملية ، فإن «الإرادة» و«العزم» يتبعان « القوة الفاعلة » ، وإن كانا يتصلان، مع «الإقدام» ، بالقوة العملية بالضرورة.

٧ – يقصد بنشاط الإنشاء والخلق إنتاج أمر أو شيء مركب لم يكن موجوداً من قبل ، حسياً أو تصورياً أو وجدانياً أو نزوعياً أو فعلياً ومادياً . فالفرق بين النشاط العامل والنشاط المنشئ الخالق هو في قيام شيء جديد مع النوع الثاني . وتعمل قوة الإنشاء والخلق كعامل إضافي على سائر القوى السابقة عليها ، فهي ليست بذات تخصص معين أو مضمون مخصوص .

٨ – إذا صرفنا النظر عن القوة الحسية وملكة الحس التي تلتصق التصاقاً وثيقاً بمدركاتها حتى لكأن وظيفتها وظيفة تسجيلية في المقام الأول ، فإن القوى الست التالية تتدرج نزولاً من قدرة على الحرية الأعظم إلى استطاعة لتحرك حر يقل فيقل مع الانتقال من القوة النظرية إلى تاليتها ثم ما يتلوها حتى قوة الإنشاء والخلق . بعبارة أخرى ، فإن القوة النظرية (التصورية) هي أعظم القوى مع حيث إطلاق قوتها وقدرتها ، وننزل إلى ما هو أقل وأقل حتى نصل إلى القوة الفاعلة التي ترتطم بعقبات من حديد ونار ، هي أشياء العالم وقوانينه والمشيئات الإنسانية الأخرى عند الآخرين ، فضلاً عن قوة الإنشاء والخلق نفسها ، وهي ذات المجال المحدود كثيراً بحكم طبيعة ميدانها ، حيث إننا نادراً ، وفي حياة كاملة ، ما نقوم بنشاط منشئ خلاق بالمعنى الدقيق ، وسعيد سعيد من يقدر على ذلك بين الحين والحين وعلى امتداد العمر كله . ومن جهة أخرى ، فإنه يمكن النظر المقارن بين سائر القوى والملكات وما يتبعها من حيث معايير مختلفة ، من مثل : طبيعة المضمون ، مدى البساطة ، مدى الاستقلال ، مدى التنظيم ، مدى الاتصال بالعمل ، وبالآخرين ، وبالعالم .

٩ – ربما يدعو هذا البيان التقسيمي إلى تقسيم مقابل للحريات ، فتكون هناك حرية حسية وأخرى تصورية ثم وجدانية ونزوعية ولغوية وسلوكية ، حتى قد نصل إلى حرية الإنشاء والخلق ، وإن كانت تتصل بالحريات الأخرى ، بطبيعة الحال .

١٠- من خلال النظر إلى الأمر كله ، ينبغى وضع الأسس التالية فى الاعتبار دائمًا :

أ) الذات كل واحد ، وهى سيدة الذهن ، كما أنها تسيطر على الجسد إلى درجة أو أخرى ، بينما سيطرتها على العالم والآخرين تتجه إلى الضعف .

ب) الذهن كل واحد ، وسائر جوانبه تتداخل وتتفاعل فيما بينها . كما أنه ليس من اليسير الانتقال من الترتيب الوظيفى للقوى والملكات إلى ترتيب زمانى لنشاطها . الكلية والتداخل والتفاعل هم أسياد الموقف .

جـ) لكل شىء ، فى النشاط الذهنى وفى النشاط العملى ، بطانة تصورية، ومن ورائها خبرة الحس وقد تحولت إلى مدركات وذكريات تصورية، وأخرى وجدانية . من جهة أخرى فليس هناك من شىء ذهنى خالص ولا من شىء عملى خالص . نشاط الذات كل واحد ، وكل شىء يتداخل مع كل شىء ، ثم هناك « الكل » فى « الذات » .

د) الظواهر الإنسانية موجودة وقائمة وكل فرد من مليارات البشر يشعر بها، ولكن الأسماء تختلف للقوى والملكات والأجهزة وغير ذلك ، وهى تقترب أو تبتعد عن الواقع وتغطى أقسام من الظاهرة الإنسانية ، ولكن ربما لن يستطيع تقسيم واحد أن يغطى كل شىء أو يرضى كل الأنظار . ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ . الحقيقة الحقة من وراء كل شىء واقفة .

١١- أخيراً ، نثبت بعض الملاحظات حول مفهوم « النزوع » وما يتصل به . الفعل المتعدى « نزع » يعنى أخرج واستخرج وأظهر وأخذ عنفًا (ليكشف شيئًا ما) وسلب، ولكن الذى يهمنا هنا هو الفعل اللازم « نزع إلى» ، وهو يدل على الميل الشديد ، ومنه الصفة «نزّاع» و«نزّاعة»، والاسمان «نزعة» و«نزوع» ، اللذان يدلان على الميل القوى والاتجاه المتصل القابل للعودة إلى الظهور . أما فى الاستخدام الاصطلاحى فإن « النزعة » اسم يدل على

نزوع معين فى مجال معين. أما « النزوع » فهو الميل العام نحو إنفاذ مشيئة ما فى العمل ، وهو يتميز بأمرين : أ- الاتصال بالعدل من حيث الاتجاه إليه، ب- أن له غاية هى التحقق العملى لحالة أو وضع معين . والنزوع يدل على استعداد متحفز للقيام بنشاط معين يتجسد فى العمل ، وهو يتخصص فى «نزعات» نوعية متميزة . ويمكن أن نقول إن النزوع هو ميل نحو إحداث تغير فى البيئة المحيطة من أجل الوصول إلى حال معينة أو إلى وضع معين، سواء فى الحال أو فى الاستقبال ، عند ذات الشخص أو عند آخرين أو فى العالم . وهكذا فإن النزوع يدل على ميل وتوجه واستعداد للقيام بسلوك غرضى معين ، وينتهى إلى ظهور أفعال متوافقة ومتناسقة ومتآزرة . ولا ينبغى الاقتصار على وضع النزوع فى إطار عمليات الذات المستمرة الهادفة نحو «التكيف» مع البيئة الداخلية لها أو بيئتها الخارجية وحسب، بل وكذلك فى إطار «الرغبات» و« المشيئات» التى تكون للذات. وبالتالى، فإن الصلة بين مفهوم «النزوع» ومفهوم «البحث» صلة قوية، فلا نزوع بغير بحث وانتقاء غرضيين وقصديين ، وعادة ما يمكن تصور النزوع على هيئة مستوى خط ممتد مستمر ، وإن كانت بعض أجزائه قد تنزل تحت مستوى الخط الظاهر أحيانًا لتعود إلى الارتفاع فوقه على نحو بارز أو غير بارز بحسب المواقف ، فهو خط متقطع الظهور . كذلك ، فإنه ينتج عما سبق أن النزوع اتجاه إيجابى يتميز بالفاعلية ، ولكننا نظل معه دائمًا قبل الفعل ذاته ، وإن كان من المفهوم استمرار حضور النزوع خلال القيام بالفعل ، ولكن على هيئة الامتداد المساعد ، لأن مكانه الحقيقى يقع قبل الفعل وهو يقوم بالتهيئة للقيام بالفعل. ومن نافلة القول تداخل جوانب الحسيات والتصوريات والوجدانيات والعمليات واللغويات فى موقف النزوع ، ويتحدد جانب حضور التصوريات فى الاختيار على التحديد ، كما أن له صلة بالقصد والقرار

والمشيئة. وينتج عن هذا أننا هنا لا نزال على مستوى الحالات الذهنية ولم ننزل بعدُ إلى مستوى السلوك والأداءات والتصرفات .

وقد ظهر أن كل نزوع لا يتم إلا فى موقف، ولا يمكن فهمه إلا فى سياق عناصر الموقف ، والموقف هو مجموعة من عناصر ومطالب ومشكلات بينها حد أدنى من الارتباط . والموقف ، الذى قد يكون داخليًا أو خارجيًا ، يتراوح ما بين التوازن والتوافق وبين التوتر والاضطراب . وربما كانت نقطتا البداية فى كل موقف هما وقائع خارجية من جهة ، ومصالح وحاجات من ناحية الذات، وبما يؤدى إلى الدعوة إلى إقامة تغيير فى البيئة يعدل منها لكى يرضى مطالب الذات، ويؤدى إلى تكوين اختيار ومشيئة تسعى إلى التجسد فى العمل . ومن المفهوم أن الخُلق والتكوين النفسى للفرد المعين يحددان ، إلى درجة كبيرة ، طبيعة تصور الفرد للموقف وما سيقدم عليه من أفعال ، بقدر ما تدخل فى تحديد الموقف العناصر الموضوعية التى هى وقائع العالم والآخرين . وهكذا ، فإن موقف السجين يؤدى إلى نتائج تختلف عن نتائج موقف الشخص القادر على حرية الحركة ، ويمتلك أو لا يمتلك موارد مالية عالية أو منخفضة ، وغير ذلك . ومرة أخرى تعود إلى الظهور فكرة «الكلية» وتأثير التداخل والتفاعل بين العوامل .

ثانيًا : مجموعة المقدمات العامة المؤثرة فى حدوث الاختيار والمشيئة وما يتلوهما :

على مدى سنوات التحضير للبحث الحالى ، تجمع أمامنا ما يقرب من الأربعمائة كلمة مما ينتمى إلى الاستعمال الحالى للغة العربية وله نوع من الاتصال بموضوع الحرية وأنشطة الذهن والتوجه نحو السلوك . ويمكن أن نفترض أن قدرًا كبيرًا من هذه الكلمات يدخل فى باب التهيئة للأنشطة الذهنية الأساسية التى وضعنا لها مصطلحًا مخصوصًا ، ولكن هذه التهيئة ذات أهمية كبيرة، ربما لا لشىء إلا لأن الكائن الإنسانى كل موحد ولكنه مركب من العديد

من الجوانب والعوامل ، وكثير منها بعيد عن الإدراك المباشر ، ولكنه ذو تأثير بدرجة أو بأخرى مما قد نحس به فى النهاية أو لا نحس . وقد اخترنا من هذه المقدمات المؤثرة سبعة ، وبعضها موضوع دراسة متخصصة فى بعض العلوم ، مثل « الدافع » ، وبعضها جدير بأن يكون موضوعًا لفحص تفصيلى، مثل الغاية، ولكننا نرى ، لدواعى هذا البحث ، أن أهم المفاهيم السبعة هو مفهوم « الرغبة »، وهو جدير هو الآخر بالعناية به على التفصيل، ولكننا نكتفى هنا، معه ومع المفاهيم الستة الأخرى، بإشارات سريعة وحسب . هذه المفاهيم السبعة هى: الحاجة، الدافع (والباعث) ، الرغبة ، الطلب ، الغرض ، الهدف ، الغاية .

١ - **الحاجة** : يمكن تعريف « الحاجة » بأنها حالة يشعر فيها المرء بأنه يفتقد أمرًا أو شيئًا معينًا أو يفتقر إليه ، ليأخذ فى الاتجاه نحو الحصول عليه إن استطاع . وأحيانًا ما تطلق الكلمة على موضوع الحاجة ذاته . ومما يدور حول الحاجة من كلمات : الحوج والاحتياج والعوز والافتقاد والافتقار والفاقة والفقر والنقص والقصور وعدم الكفاية . ويصاحب الشعور بالحاجة ، بالضرورة، التفكير فى شىء غير متوفر حاليًا ومطلوب لسبب أو لآخر، وهو ما يجعل الشعور بالحاجة مصحوبًا فى العادة بدرجة أو أخرى من درجات التوتر، وقد يصل الأمر إلى الشعور بالألم ، مع الرغبة فى إنقاص التوتر وإنهاء حالة الألم بالبحث عن موضوع الحاجة عن طريق وسيلة لإشباع الحاجة أو على الأقل لدفعها . ومن المفهوم أن الشعور بالحاجة يصاحبه شعور بفقد التوازن وعدم التوافق بين عناصر الموقف والتوق إلى أمر أو شىء إضافى . فالحاجة ، لأنها شعور بالافتقاد ، تؤدى بالضرورة إلى الطلب، وذلك بهدف الإشباع والإرضاء والإرواء ، أو على الأقل لدفع الشعور بالحاجة . وفى العادة ، فإن كل موقف لا بد أن يحتوى على عنصر الحاجة ، وإن أمكن إخضاع الشعور بها إلى النقد الذهنى، وقد يظهر أنها غير

مناسبة أو غير واقعية أو غير حقيقية بل وزائفة . وبصفة عامة ، فإن الحاجة أمر موضوعى وتفرض نفسها فرضًا ، وهى تتجه دائمًا إلى تغيير موضوعى فى البيئة ، ابتداء من حكة أرنبة الأنف إلى إقامة الحرب على العدو . ومع ذلك ، فإن مدى ضرورة الحاجة يمكن أن يكون ، بعد الشعور بها ، موضعًا للتساؤل . والواقع ، أن كثيراً من مشاعرنا بالحاجة يكون مفتقراً إلى المنطقية والعقلانية ، ومن هنا سمة الاندفاع نحو الحصول على وسائل الإشباع . ومعظم أشكال الحاجة إيجابى ، أى الشعور بالتوق إلى الحصول على أمر ما ، ولكن هناك أيضًا الحاجة إلى التخلص من عناصر منفرة فى الموقف المعين ، وإن كان يمكن دائمًا قلب الحاجة السلبية إلى حاجة إيجابية. ومن المفهوم أن أشكال الحاجات شديدة التنوع ، فمنها العضوى والجسدى والذهنى والمعنوى ، والأصلى والمختلق والمصطنع ، والأساسى والاعتبارى ، ومعظم الحاجات الاجتماعية حاجات اعتبارية . ولا بد دائمًا من وضع الشعور بالحاجة فى إطار الموقف المعين ، حيث لا بد أن تختلف حاجات السجين وراكب الطائرة والنائم والقائم بالنزهة والمدلى بشهادته أمام المحكمة وغير ذلك .

٢ - **الدافع (والباعث)** : يأتى الدافع ، كما يشير المعنى اللغوى ، « من خلف » أو « من قبل » ، لكى يحرك الذات نحو القيام بأداءات معينة . ويقال الدافع والباعث والمحرك ، ويمكن إقامة فروق اصطلاحية بين هذه الكلمات، ولكن يبدو أن الدافع يكون موضوعيًا أكثر من الباعث، كما أنه أدق تحديداً منه ، كما أن « الباعث » قد يكون الفكرة التى لدى الذهن عما سينتج عن السلوك، فهو هنا « ما يأتى من بعد » ، وينطلق الدافع من داخل الذات ، بينما قد ينطلق الباعث من الموقف . ويمكن التمييز بين الدوافع من جوانب عديدة، فهناك فيها الأولى والثانوى ، والغريزى والمكتسب، والدائم والمفاجئ، إلى

جوار الاختلاف من حيث الشدة وغير ذلك . وربما كان التحريك هو جوهر الدافع، ومن هنا كان للدافع صفة الضغط ، إلى جوار صفة الموضوعية ، أى كون الدافع موجوداً من قبل الموقف ، ولكن الموقف هو الذى يكشف عنه ، فهو قائم من قبل التفكير فى الفعل . والدوافع تفعل فعلها فى إقامة الأفعال من جهة أو فى إيجاد حالات ذهنية من جهة أخرى . والحاجة والغرض والغاية وغيرها يمكن أن تصبح دوافع للاختيار وللمشيئة وللاتجاه نحو الفعل، ولكن يبدو أن لا دافع للإرادة . من جهة أخرى . فإن المشيئة ذاتها قد تصبح الدافع نحو الفعل . وقد يقال كذلك « الحافز » ، وهو أقل فى قوته من الدافع، وربما كان الحافز هو العامل المساعد الذى قد يؤدى إلى زيادة قوة الدافع . والحافز أقوى من « الحاث » .

٣ - **الرغبة** : يمكن تعريف الرغبة بأنها توجه قوى نحو الحصول السريع على شيء ما أو تحقيق حالة ما ، داخلية أو خارجية فى البيئة المحيطة . وجنس الرغبة هو الميل والاتجاه والتوجه ، ويحيط بها التطلع والطلب والتوق والابتغاء، والرغبة القوية هى الاشتهاء. وعادة ما يكون موضوع الرغبة معيناً واضحاً، إما بجنسه، كالطعام مثلاً ، أو على نحو فردى، كالحصول على تقدير أو مركز ما . والدراسة المتعمقة للرغبة ستعود بها إلى أسسها البعيدة، الوجودية منها والذهنية ، ومن هذه الأخيرة الانعطاف والتفضيل والمبادرة ، كما تعتمد الرغبة على مجموع التكوين المعرفى للفرد، وربما كان للاعتقاد دور قوى فى ظهور الرغبة وخمودها . وتصبح الرغبة دافعاً أو حاثاً. ومما تتميز به طبيعة الرغبة أنها ممكنة الإشباع بوجه عام وإن كان يمكن تصور رغبات صعبة الإشباع أو مستحيلته، ولكن الرغبة أكثر واقعية فى العادة من الأمنية وأقرب إلى الإشباع من الأمنية ومن الحلم، كما أن الجانب الوجدانى فيها أكبر بكثير من جانبها التصورى، ولهذا كثيراً ما يقترن

الاندفاع بالرغبة. وبعض الرغبات قد يكون غير منطقى وغير عقلانى، كما أن فيها شيئًا واضحًا من الحنين والتوق والشوق والاشتياق، مما قد يستدعى قدرًا كبيرًا من مجاهدتها ومن أجل ضبط النفس عن الجرى وراء البحث عن إشباع آنى لها . ومن الواضح أن الرغبة تتجه إلى المستقبل ، وهى كحال الحاجة تتجه إلى الحصول على شىء هو مفتقد حاليًا . وربما تحول موضوع الرغبة إلى الغرض من السلوك . وقد تستمر الرغبة للحظات أو لسنين طوالاً، وقد يساعد عدم إشباعها ، مع استمرار التعلق بها ، على إطالة عمر الفرد حتى يتم التحقق. ولا بد أن يكون موضوع الرغبة ممتعًا للفرد، وسواء أكان ذات طبيعة إيجابية (الحصول على شىء) أو سلبية (إلحاق الأذى مثلاً بشخص آخر) . ولا رغبة إلا فى موقف، كما رأينا مع الحاجة . ويمكن الحديث عن اختلاف « الرغبة فى » عن « الرغبة عن » .

٤ – **الطلب** : الطلب هو نتيجة للحاجة والرغبة ، ويتمثل فى الإعداد العينى للحصول على موضوع الحاجة والرغبة، فهو أقرب منهما إلى عالم الأفعال . وما أطلبه هو ما أعتقد أننى بحاجة إليه . ويمكن استخدام الفعل « أريد » بديلاً للفعل « أطلب » (وسوف نرى أن استخدامات الفعل «أريد» فى هذه الدراسة هى الاستخدامات العادية فى اللغة، وبما يؤدى معانى «أطلب» ، و«أبغى» ، و«أقصد» ، و«أود» ، و«أتمنى» ، و«أسعى إلى»، و«أحتاج إلى» ، و«أشتاق إلى ، وأن » وما شابه ، بينما نعطى لمصطلح الاسم «إرادة» المعنى الخاص الاصطلاحى الذى ألمحنا إليه فى التقديم، وسنعود إلى تفصيل الحديث عنه فى مكانه من هذا الفصل) . وموضوع الطلب هو المطلب، وكلا الكلمتين تشيران إلى الاتجاه نحو إتخاذ خطوات تنفيذية، وهو المتضمن فى قول الشاعر : « وما نيل المطالب بالتمنى» .

٥ – **الغرض** : هو موضوع للطلب ، ولكنه يتميز بشىء من العمومية ، أى بقلة

التحديد، فالأغراض عامة فى العادة ، ولكنها واضحة بما فيه الكفاية . ويتعارض النشاط الغرضى مع المصادفة ، كما أن السلوك الغرضى يتميز بالدأب وبوضوح نسبى للمسار . والغرض مما يرمى إليه ، فهو مرام ، ويقع بطبيعة الحال فى المستقبل . والأغراض داخلية فى الذهن ، ولكن موضوعها ليس محدداً بالدرجة القوية التى عليها تحديد موضوع الرغبة والطلب .

٦ - **الهدف** : الهدف والغرض متداخلان ، ولكن الهدف ، وهو موضوع الطلب، متعين فى العادة ، على خلاف الغرض ، وهو ما ينتظر فى آخر المطاف . ولكن الهدف ذو جانب معنوى واضح، وهو من هذه الناحية يتميز عن النتيجة والمحصلة وهما متجسدان عادة . والهدف قد يكون داخليًا وقد يكون خارجيًا، ولكنه يأتى من بعد القيام بالأداء، كما قد يشكل هو نفسه دافعًا أو باعثًا على الفعل ، وهو أقوى من أن يكون مجرد حافز ، كما قد يمكن أن نقول ، من الناحية الأخرى، إنه لا هدف إلا بباعث. ويقوم الاستهداف، وهو النشاط المتبأور حول الاتجاه نحو الهدف ، على توجيه الجهد من أجل تحقيق الهدف . والاستهداف نشاط أكثر عقلانية بكثير من الرغبة، ولذلك فإن الهدف عادة ما يكون ممكن الوصول إليه، وعلى خلاف بعض الرغبات أيضًا. ويبدو أنه لا يمكن قيام المشيئة بغير هدف .

٧ - **الغاية** : يمكن أن تختلط الغاية مع الهدف والغرض ، ومع موضوع الطلب وموضوع الرغبة ، ولكن الكلمة تكتسى كساءً نظريًا عامًا ، فالجانب التصورى فيها أقوى مما فى الهدف والغرض . والغاية ، فى العادة ، ليست شيئًا متعينًا ، بل هى حالة يراد الوصول إليها أو تحققها موضوعيًا . وقد تكون هناك غاية بالذات ، وأخرى بالعرض ، وغاية مطلقة وأخرى نسبية ، إلى غير ذلك . وتعارض الغاية بالوسيلة التى هى عرضية ومؤقتة ولا يرمى إليها لذاتها . ويقال الغاية والمبتغى والبغية .

بعد هذه المقدمات ، وعلى أرضيتها ، تظهر حلقات « المجمع الاختيارى - المشيئى - الإرادى» السبع ، وهى : الاختيار ، القصد ، النية ، المشيئة ، الإرادة، العزم ، الإقدام ، وسوف نجمعها من بعد فى مجموعات فرعية ، هى : الاختيار ، القصد والنية والمشيئة ، الإرادة والعزم والإقدام (ونسمى هذه الأخيرة «بمجمع السعى الفرعى» ، ونلاحظ أننا سنتقتصر فى هذه الدراسة على تفصيل القول ، بعض التفصيل ، فى حلقة « الإرادة » وحدها ، ولعلنا نعود فى عمل آخر إلى العزم والإقدام) .

ثالثًا : الاختيار :

نعود ، مرة بعد مرة ، إلى موضوع الاختيار ، وهو ذو أهمية عظيمة، حيث إنه هو قلب الحرية ، كما أنه دقيق لطيف ، ومن الصعب استيفاء جوانبه فى أى حديث مفرد كان . وإذا كنا هنا، فى هذا الفصل عن الحرية النزوعية، سوف ننظر إلى الاختيار من حيث هو مقدمة للقيام بأفعال ، أى أن نظرتنا هنا هى إلى الاختيار العملى ، إلا أن الواقع أن الاختيار نشاط كلى ، فهو هو فى النظريات المحضة وفى العمليات ، وفى عمليات سائر القوى من حسية إلى تصورية إلى وجدانية إلى نزوعية إلى لغوية إلى منشئة وخالقة .

ولا يوجد اختيار إلا فى موقف ، ولذلك فينبغى أن نأخذ فى اعتبارنا عند النظر إلى أى اختيار كان الموقف الذى هو جزء منه ، وفى الاختيارات العملية علينا كذلك النظر إلى مجموع عوامل التأثير الممكنة التى أشرنا إلى أبرزها فى «ثانيًا » مما سبق على الفور . ومن جهة أخرى ، فإن الأوفق أن ننظر إلى الاختيار كنقطة انطلاق للعمليات النزوعية التى تصل إلى المشيئة والإرادة والعزم حتى الفعل .

وقد سبق أن عرفنا الاختيار ، تعميمًا ، بأنه تعلق حاسم ببديل دون بديل ، فهو تفضيل نهائى لأمر على أمر أو أمور . والاختيار يعنى الانتخاب ، ولكنه

انتخاب مع شيء أو أشياء من التدقيق ، فهو انتقاء ، ولهذا فإنه تمييز واصطفاء. ولابد من أن نتذكر هنا أن الاختيار هو في النهاية ، لغويًا ، من «الخير» ، الذى منه أيضًا الخيار والتخير والخيرة والتخيير والاستخارة ، كما أن الانتخاب من «النخبة» ، وأن الانتقاء يعود إلى «النقاء» (من المثالب) (ونلاحظ أن العامية المصرية تستخدم الفعل الماضى «نقّى» بمعنى اختار بعد تمحيص ومع استخدام الجهد وإبراز البراعة) ، وأن الاصطفاء يعود إلى «الصفاء» ، وهو مثل النقاء (من الشوائب) ، وأن التمييز يعود إلى «الميزة» ، وفى الميزة والصفاء والانتقاء والنخبة والخير ما يشير إلى معيار التفضيل ، الذى هو ، ببساطة ، التمسك بالأفضل . فلربما كنا ، إذن ، محقين فى إرجاع الاختيار إلى التفضيل ، ولكنه التفضيل القوى الحاسم بين أمرين .

ومن حيث إن الاختيار حسم ، فإنه «حكم» بالمعنى العام للكلمة ، ولهذا فإنه أيضًا قرار ، لأنه استقرار ، ولكنه قرار داخلى غير معبر عنه ولا يزال يحتفظ بهيئة الحالة الذهنية المتحركة التى يمكن أن تتغير ، بينما «القرار» بالمعنى الاصطلاحى ، وكما سنرى عند الكلام عن المشيئة ، يكون لفظيًا وباتًا بالفعل ، بحيث إنه ، أى القرار بالمعنى الاصطلاحى ، هو الذى يصح استخدام الصيغة الفعلية «قضى» فى شأنه . إن الاختيار يستمر حالة ذهنية ، نعم ، لها بعض التعين والاستقرار، ولكنها معرضة لعوارض عارضة، ثم إن حلقة الاختيار لاتزال بعيدة بعض الشيء عن مرحلة العمل وتفصلها عنه حلقات ذهنية وحلقات .

لهذا ، فإن الاختيار الذهنى ، وفى داخلية الذات ، وعبر مرور اللحظات أو الأيام والتفكرات ، يمكن أن يتغير وأن يتعدل ، بل وأن يترك أو يؤتى بنقيضه ، فهو ليس بالحكم البات ، بل هو التفضيل الواضح الأقوى من غيره فى لحظة ذهنية معينة . ولم لا نعود إلى ما قلناه من قبل ، من أن الاختيار هو ربط بين تصورين ، فهو فكرة ، ولكنها فكرة استأثرت بالتفضيل فى مقابل فكرة أخرى ؟

ينتج عن كل هذا الذى سبق أن الاختيار فكرة تميل إليها الذات ميلاً قويًا ، وتفضلها على غيرها تفضيلاً واضحًا لا لبس فيه ، إذن فإن الاختيار تكوين تصورى فى جوهره ، وقد تضاف إليه أو لا تضاف عناصر وجدانية أو نزوعية ، ولكنه يبقى تصورى الجوهر حتى عندما تضاف عناصر وجدانية أو يتجه به نحو العمل ، إلى درجة أو أخرى . إذن فلا دخل للإرادة ، بالمعنى المعتاد حتى الآن ، ولا حتى بالمعنى الاصطلاحى الذى سيكون لها فى عرضنا هذا ، فى تكوين الاختيار ، حيث إنه ربط بين تصورين وتفضيل لهذا الربط على فكرة أخرى ، تفضيلاً تصوريًا لا يزال . من جهة أخرى ، فلا يعبر الاختيار ، بذاته ، عن معرفة صحيحة أو غير صحيحة ، إنما هو تفضيل ذهنى ، وربما عارض بعض المعارف القائمة ، كما أن هناك من الاختيارات ما لا شأن للمعرفة ، بالمعنى القوى ، أى بمعنى الاثبات العلمى البرهانى ، فيه ، ومن أمثلة هذا حالات الاختيارات الجمالية وتلك النزوعية بوجه عام ، وإن أمكن أن يقوم الاختيار المعرفى ، بطبيعة الحال ، فى اطار الاختيار الحسى والاختيار النظرى ، بين منهج معرفى وآخر ، واستنتاج واستنتاج ، وخط سير للبحث وخط مختلف ، إلى غير ذلك ، فضلاً عن تأثر الاختيار فى لحظة معينة بمجمل محتويات الذهن من كل شىء ، ومنها المعارف المختلفة . الاختيار ، إذن ، محض تصور ، ولا إرادة فيه ، بذاته ، ولا معرفة. إن الاختيار محض فكرة ولكنها مفضلة تفضيلاً حاسمًا على فكرة أو أفكار مقابلة . ومن المفهوم أن يكون الاختيار فعلاً ذهنيًا عمديًا فى إطار الوعى الذهنى الواضح .

وهكذا الحال فى شتى الاختيارات على تنوعها ، ومن أمثلتها : اختيار باستعمال مرآة السيارة الوُسطى دون تلك الجانبية ، أو اختيار الاتجاه نحو مكان دون آخر ، أو اختيار إعلان الرأى فى أمر ما دون إخفائه ، أو اختيار مصيف دون آخر ، أو اختيار أولوية التفسير المعين لتسمية المعتزلة باسم «القَدرية» ، إلى غير ذلك .

ويكون هناك اختيار فى كل مرة يكون معروضًا فيها أمام الذات أو الذهن بديلان أو أكثر ، ويكون من الضرورى تقديم واحد ونبذ آخر ، وذلك على كافة مستويات وأنواع الوظائف الذهنية من الحس (وإن كان مجال الاختيار فى الادراكات الحسية محدودًا للغاية ، كما فى حالة التعرف على هوية قادم من بعيد، وما شابه) إلى الإنشاء والخلق . أما إذا لم تكن هناك ضرورة ، من نوع ما ولأجل سبب ما ، للاختيار ، فيمكن أن يستمر البديلان أو أكثر قائمين دون اختيار واحد دون الآخر .

ولما لم يكن الاختيار معرفة ، فإنه لا يخضع لمقولة الصحة والكذب ، ولا يمكن أن يقال إنه مستنتج استنتاجًا صحيحًا أو خاطئًا من مقدمات له ، فليس الاختيار نتيجة مستنبطة ، وإن كان له مؤثرات وموجهات ، وكل ما نستطيع أن نفعله بإزاء اختيار يبدو لنا صارخًا أو غير طبيعى هو إثبات عدم الاتساق مع الموقف أو مع قواعد أو مع اختيارات أخرى وغير ذلك ، ولمن شاء أن يتعجب أو ألا يتعجب . نقول إن الاختيار ليس معرفة ، وإنما هو إنشاء لحالة ذهنية جديدة ، وقد سبق أن ألمحنا إلى أن الاختيار فعل عمدى على مستوى الذهن ، وفيه انتقاء وجهد ما . ولذلك فإن الأفعال المنعكسة وتلك التى لا يتحكم الذهن فيها ، لا تدخل فى طائفة الاختيارات ، بل وليست أفعالاً بالمعنى الدقيق ، بل هى حركات تصدر عن الجسم دون عمد ، حيث إنها ليست إنشاءات عمدية ، وكذلك الحال مع كل الأعمال الصادرة عنا عن غير عمد ، والتى لا يمكن تجريمها والعقاب عليها ، لأنها، فى نهاية السلسلة ، لم تتم عن اختيار . ومن الواضح أن الفعل لا يكون فعلاً بالمعنى الحقيقى والاصطلاحى ، وليس مجرد حركة أو حدث ، إلا بقدر ما فيه من إنشاء وخلق . ومن المعتاد أن تطول المسافة الزمنية بين الاختيار والتنفيذ فى الأفعال العمدية ، وتظل تقصر وتقصر فى الأفعال التى يأخذ جانب الاختيار التصورى فيها فى الانكماش ، وإن كان من الممكن أن نتصور حدوث اختيار تصورى فى جزء من ألف فى الثانية ، كما يحدث مثلاً فى الانحراف المفاجئ

بالسيارة تفاديًا لعقبةٍ ما لم ندركها إلا لحظة الانحراف (أو يكاد بجزئ من الثانية) . وفى أمثال هذه الحالات يبدو التنفيذ العملى والاختيار التصورى متتاليين على نحو يكاد يكون فوريًا ، بل ويقترب من التآنى . ولكن الأساس هو أن ما يكون «عفويًا» لا يكون اختياريًا . وكذلك الحال أيضًا مع ما هو وليد المصادفة المحضة .

ويتصل بكون الاختيار فعلاً منشئًا أنه ليس دائمًا «استجابة» ، بل قد ينطلق ابتداء من مبادرة مطلقة . إن الاختيار ليس مجرد جواب أو رد على شىء فى البيئة الخارجية ، وحتى إن كان لابد من الاختيار ابتداء من أمور فى البيئة الخارجية ، فإن هذا الاختيار ، الذى يكون هنا ردًا بالفعل وجوابا واستجابة، يستمر فى كونه إنشاءً كاملاً من الذهن والذات ، لأنه كان يمكن أن يكون على غير ما كان عليه . ومن جهة أخرى ، فقد أشرنا إلى أن الفعل الحقيقى لا يكون كذلك إلا بقدر ما يحتويه ممن الإنشاء والخلق ، وبالتالى فإن الاختيار فعل بالمعنى الحقيقى ، ولكنه فعل ذهنى . بينما يصعب كثيرًا تسمية إدراكى لصوت ما بالحس بأنه فعل أو أن فيه إنشاء وخلقًا ، وهو ما يساعد على إبراز الفروق بين نشاط الاختيار الذهنى وأنشطة ذهنية أخرى من مثل الإحساس بالحواس الخمسة .

وكما هو الحال مع بعض المصطلحات الذهنية الأخرى ، فإن كلمة «الاختيار» تدل على القدرة وعلى العملية وعلى النتيجة معًا ، ومعظم ألوان سوء الفهم والصعوبات المتصورة تنتج عن الخلط بين هذه الجوانب الثلاثة ، وعلى الأخص بين وجه العملية ووجه النتيجة . ومن المفهوم أن عملية الاختيار كنشاط عمدى هى عملية نوعية متخصصة ، ومن حيث جانب العمد فإن هذه العملية تصبح «فعلاً» بالمعنى القوى للاصطلاح ، وعلى نحو ما رأينا منذ قليل . ويظهر من جهة أخرى أن الاختيار نشاط وعملية وفعل ، وليس مجرد «أداء» كما هو الحال مع أنشطة أعضاء الحس مثلاً ، وبصرف النظر عن العمل الذهنى الذى يتم على الانطباعات

الحسية أو المادة الحسية الخام التى تأتى من الحواس . وبصفة عامة ، فإن كثيراً من سمات الاختيار التى أشرنا إليها تؤدى إلى التأكيد على أن الاختيار فعل إيجابى وليس سلبيًا ، حتى عندما يكون مضمونه هو الرفض . وقد أشرنا بالفعل إلى أن جانبًا من الاختيارات إنما يتم بمبادرة ذهنية خالصة ، وبدون إلحاح أو فرض مباشر من عناصر البيئة الخارجية .

وقد سبق أن ألمحنا إلى ما يمكن أن يعنيه «التعلق ببديل» ، فهو التفضيل القوى والانحياز والاقتراب النسبى أو الكامل . من الجهة الأخرى ، فإن الاختيار لابد أن يحتوى وبالضرورة على نبذ ورفض لبديل مقابل لبدائل (وبدلاء) . ولكن الطابع الذهنى الابتدائى للاختيار ، والذى أشرنا إليه منذ قليل يجعل هذا الرفض والنبذ مؤقتًا ، ولا يصبح النبذ باتا، فى الواقع ، إلا بعد القرار الذى تأتى به المشيئة ، بل وبإتمام الفعل بحسب الاختيار الأول. وهكذا ، وحتى يتم الفعل، تبقى البدائل الأخرى تلوح فى أفق الذهن كممكنات قائمة لا تزال . ويظهر هذا ، مثلا ، فى اختيار الحرب عند دولة ما بإزاء دولة أخرى ، ولكن إلى أن يتم إعلانها رسميًا وبدء العمليات يكون من الممكن التراجع عن خيار الحرب واستخدام المفاوضات السلمية. والحق أن مفهوم البديل ذو خطر عظيم ، لأنه لا اختيار بغير تعدد البدائل ، وعندما لا يكون هناك إلا طريق واحد أو أمر واحد ، وهو لا يمكن أن يسمى بديلاً لأن البديل لا يكون هو ما هو إلا فى مواجهة بديل مقابل ، فإنه لا يكون هناك اختيار، ولا تكون هناك حرية . ولعل هذه الفكرة النظرية أن تجعلنا نفهم سذاجة نظرية الكسب الأشعرية ، حيث إنها على التحديد تحرم الكاسب من البديل ، والقول بالجبر الصريح أكرم ، كما لعلها تجعلنا نفهم حقيقة الحكم السياسى الاستبدادى وجوهره : فالاستبداد هو فرض أمر واحد وواحد فقط ، أى نزع إمكان البدائل ، وكشأن نظرية « الكسب » اللفظية المشار إليها عند

الأشعرى ومدرسته ، فإن حكام الاستبداد يمنعون وجود البدائل فى الواقع ويعلنون إمكانها لفظياً .

ومن الواضح أن عملية الاختيار عملية ذهنية داخلية محضة ، لا يمكن أن يدرى عنها شيئاً أى شخص آخر لو شاء صاحب الاختيار . وهى عملية زمانية ، أى تتم فى زمان ، حتى لو كان من جزيئات الثانية . وقد يتم الاختيار الذهنى بسرعة تقرب من سرعة البرق ، وقد يمتد شهوراً وسنيناً . وفى كل الأحوال، فإن المعتاد هو أن الاختيار يتم على خطوات وتدخل فى إطاره أنشطة وعمليات ذهنية جزئية، من مثل التذكر والتوقع والتقدير والحساب والتحسب ، ولعل اصطلاح «التدبر» ، أو اصطلاح «التداول» و«المداولة» ، أن يشير إلى أبرز العمليات الجزئية المصاحبة للاختيار . ويمكن للدراسة التفصيلية أن تتوسع فى أمر السابق واللاحق والمتآنى زمانياً مع فعل الاختيار ، وأن تفرد انتباهاً خاصاً لحالات الاقتراب الشديد بين لحظة الاختيار ولحظة التنفيذ ، وبينهما لحظة التعبير ، ومن أبرزها حالة «الأفعال الكلامية» ، من مثل نفاذ الطلاق من لحظة إطلاقه التى قد تكون نتيجة لدفعة لسانية تعلن عنه فور التفكير فيه ، كما أن هناك حالة «غلطات اللسان» ، وحالة التسرع فى الإعلان عن الاختيار كما فى موقف التعاقد ، وما شابه .

وإذا كان الاختيار يتم بالضرورة بين بديلين أو أكثر ، من أجل إبقاء واحد واستبعاد آخر أو آخرين ، فإنه يكون من المنطقى أن الاختيار يبدأ من موقف أزمة، يظهر فيها بعض علامات الصراع . وقد يمكن تأجيل الاختيار فى بعض الحالات ، ولكن فى حالات أخرى ، وعند الوصول إلى مفترق الطرق ، أو عندما تحين الساعة القاضية ، فإنه لا يكون من الاختيار بد ، وخاصة فى حالة ضغط قوى فى الموقف، أو عند وصول درجة التضارب بين البدائل إلى مستوى عال من الحدة ، أى عند التناقض الأقصى بين البدائل . وما من شك فى أن موقف الاختيار يتشكل بحسب أعداد البدائل ، من اثنين إلى أكثر ، وبمدى إمكان الجمع على نحو ما بين أكثر من بديل أو التوفيق بين بدائل . وعلى كل حال ، فإن

الإختيار يأتى ليكون نهاية للصراع وللتوتر وللأزمة ، ويقفل معه، ولو إلى حين ، ملف الموضوع ، ويرتاح الذهن ، وكثيراً ما يأتى بعده النوم المريح . إن الاختيار يعيد تشكيل البيئة الذهنية للشخص ، ويضع نهاية لهيئة ذهنية سابقة ، ويفتح الباب أمام تكوين هيئة جديدة .

وفيما يخص جهة الاختيار ، فلا نظن أن هناك جهة معينة فى الذهن تقوم على الاختيارات ، إنما الذهن ككل هو الذى يقوم بآلاف الاختيارات اليومية فى كل شأن ومن كل نوع ، وهناك اختيارت كبرى تحتاج إلى سلطة الذات ، من وراء الذهن ، إذا كان لتلك الاختيارات تأثير عظيم على مجرى الحياة أو إثارة للمسئولية بأنواعها ، ومنها المسئولية الأخلاقية والمسئوليات الاجتماعية بأشكالها المختلفة . ولكن من المفهوم أن الذهن يعتمد فى اختياراته على القوتين التصورية والنزوعية بشكل خاص ، وعلى القوة التصورية على الأخص ، لأن الاختيار فى النهاية ومهما كانت المؤثرات والموجهات له ، ومهما يكن من اعتبارات مختلفة يضعها الذهن فى ميزان الاختيار ، إنما هو نشاط تصورى تعد مادته القوة النظرية .

والاختيار نشاط نوعى ، نعم ، ولكنه يتقبل كل الموضوعات التى تعرض عليه مهما كان مضمونها ، فهو ليس كحاسة الإبصار مثلاً ولا كحاسة اللمس . فإذا أردنا وضعه فى إطاره ، وجدنا هذا الإطار منوعًا ، فهو إطارات تقوم معًا بالأحرى ، وليس إطاراً واحداً مفرداً ، ويتم الاختيار فى داخلها بالتداخل ومعًا . فهناك إطار النشاط والعمليات والخطوات ، ويرتبط به بالضرورة إطار الزمان، كما أن الإختيار فعل كما رأينا، فيظهر إطار الفعل، ثم هناك إطار الذهن كتكوين كلى مع الاهتمام على التخصيص بالنشاط التصورى للقوة النظرية ، ومن وراء الذهن يقوم إطار الذات وإطار الحياة . من الجهة الأخرى ، فإن الاختيار لا يمكن أن يتم إلا فى موقف معين ، وفى لحظة زمانية معينة ، فهناك إذن إطار الموقف.

وإذا نظرنا إلى الاختيار من حيث هو عملية فإنه يعتمد ، بالضرورة ، على الوعى، كما أنه من عائلة التوجيه الذاتى للذهن ، وهو يرتبط من وراء ذلك بالانعطاف والتفضيل وبالمبادرة . وفى خلال ذلك كله لا ينبغى أن ننسى أننا مع الاختيار نبقى دومًا فى مستوى ذهنى خالص .

وننظر الآن للحظات فى موضوع الاختيار . إن الموضوع شكلاً هو تفضيل حاسم بين بديلين أو أكثر . ولكن مضمون هذا الموضوع يتغير ملايين المرات بحسب تغير صفة البدائل التى تأتى من شتى قوى الذهن بدرجات . فيمكن أن نتصور اختيارات حسية ، وإن كانت قليلة العدد نسبيًا ، على نحو ما أشرنا إليه من قبل، وهى تعود جميعًا على ما يبدو إلى تأويل الانطباعات الحسية التى يأتى بها الحس كمادة خام ، تأويلها ذهنيًا لتصبح مدركات حسية تدخل فى إطار الخبرة الذهنية الكلية . ثم هناك الاختيارات التصورية ، وهى التى تشكل الكم الأكبر من مجموع الاختيارات الذهنية ، بينما مسألة الاختيارات الوجدانية تستحق معالجة خاصة ليس هنا مكانها ، وإن كان يمكن تصور حالات لها ، كما هو الأمر فى تفضيل الرحمة على القسوة ، واختيار الصبر على الهلع، وغير ذلك، ثم هناك الاختيارات النزوعية ، ثم الاختيارات فى أثناء القيام بالأفعال فى عالم الواقع الموضوعى وأمام الآخرين ، ثم اختيارات قوة الإنشاء والخلق التى يتخلل عملها عمل سائر القوى الذهنية الأخرى بدرجات تتناسب وطبيعة عمل كل قوة ذهنية . وبصفة عامة ، فإن مضمون الاختيار قد يكون شخصًا أو شيئًا أو فعلاً أو طريقًا فى الحياة أو خط سير طويل الأمد أو وسيلة أو هدفًا أو استخدامًا لشىء، وغير ذلك مما يطول إثباته نظرًا لثراء التجربة البشرية ثراءً لا حد له .

ولا بد من ربط الاختيار بالأسس الوجودية والذهنية التى أشرنا إليها فى كتاب « التأسيس » ، وأبرزها التعدد بالطبع ، ومن بعده الحركة والتغير والاختلاف. ولأساس الإمكان أهمية عظيمة فى قيام الاختيار ، وقد أشرنا للتو إلى الأسس الذهنية التى هى الوعى والتوجيه الذاتى للذهن . ومن جهة أخرى ، فإن هناك للاختيار فروضًا مسبقة لا يقوم إلا بها ، ولعل أولها جميعًا الحياة ، فلا اختيار إلا للكائن البشرى الحى، ولا اختيار للميت ، ووصية الميت إنما هى اختيار سابق فى أثناء الحياة . ولا اختيار إلا فى إطار التعدد ، وفى إطار الإمكان ، ويجتمع التعدد والإمكان معًا فى مفهوم البدائل، فلا اختيار بغير بديل، ومن يقول البدائل يقول الاختلاف ، ولا إختيار من غير تفكر وتدبر ، فيكون التفكير فرضًا مسبقًا لا غنى عنه للاختيار . ونشير هنا إلى أن الاختيار يعنى أن هناك عدم تحدد فى بداية الموقف ، ولو كان كل شيء فى الموقف محددًا ، إذن لما كان هناك إمكان لاختيار . ولعل مثال ذلك هو حالة من يذهب إلى السوق فى الصباح الباكر فيجد سائر أنواع البضائع ، بينما قد يذهب آخر فى نهاية النهار فلا يجد أمامه إلا نوعًا واحدًا ، فلا يكون أمامه من اختيار ممكن .

ونود الآن أن نتوقف قليلاً أمام عملية الاختيار لننظر فى داخلها . لا شك أن قلب الأمر هو ما يمكن أن يسمى بالتدبر أو التداول أو المداولة أو الفحص، أو التفكر على نحو أبسط وأعم ، وفيه أخذ ورد بين شتى الاعتبارات والتقديرات ، وجذب وشد ما بين جهة وأخرى ، وذهاب وإياب ، وتقليب للأمر على أوجهه، وتحسب للنتائج ، وحساب للكلفة، وتدارس لمواطن القوة والضعف ولاعتبارات الأولوية والمناسبة ، ورؤية للاتساق أو عدم الاتساق مع اختيارات سابقة ومع توجهات الذات الأساسية ، واستباق لتأثير الاختيار من شتى النواحى، ومنها كيفية استقبال الآخرين له إن كان من الاختيارات التى تؤدى إلى فعل موضوعى، أو تنبنى عليها ، حين وضعها موضع التنفيذ ، مسئولية من نوع ما ، وغير ذلك

من عمليات الوزن والتقدير كشأن من ينقر بيده على خشب أو حجر ليعرف شيئًا عما بداخله ، أو من يقضم معدنًا لمعرفة نوعه ، أو نحو ذلك .

هذا التداول الذهنى الصامت ، الذى يمكن أن نتصور أنه قد لا يستخدم الكلمات رغم كونه تصوريًا ، وربما كان يتم ، فى جزء منه على الأقل ، باستخدام صور تصورية حاملة للمعانى على نحو أعم وأقل تحددًا من حمل الكلمات لها ، نقول إن هذا التداول يمكن أن يتم فى جزء من الثانية ، وقد يستمر سنينًا طويلة، ولكننا ننظر إلى ما هو معتاد ومتوسط ، حيث عملية الاختيار تستمر لمدة من الوقت معقولة الامتداد الزمنى، أى لدقائق، كما يحدث فى اختيار كتاب لأشتريه، أو ساعات كما يحدث فى اجتماعات المجالس الإدارية والسياسية . والتداول يعنى الروية وشيئًا من التوقف أمام البدائل لفحصها ولفحص الموقف، ولهذا فإنه يتطلب ، فى العادة ، زمنًا ، ولكن من الممكن تصور الحد الأدنى الشديد من زمن التداول هذا ، كما فى مثال انحراف السيارة للبعد عن الاصطدام بشىء كما رأينا . إن التداول هو نوع من إسداء النصح للنفس ، ولذلك فإن فيه بعضًا من معانى النصح والنصيحة والمشورة والتشاور والشورى، ولكنه فى أساسه حساب وتحسب واستنتاج وتقدير . ونظريًا ، فإنه لا اختيار من غير تداول ذهنى . وإذا نظرنا إلى أمور الحياة العادية ، فإن المشاهد أن الاختيار الناتج عن تداول طويل الزمن نسبيًا يكون أنجع وأنجح وأقوى ، وكذلك التداول الذى تسبقه خبرة أطول ومعرفة أعرض . وبعض الاختيارات ، التى تبدو لنا وكأنها « فورية » ، يمكن تفسير هذا المظهر الفورى لها بأنها تعتمد على نماذج سابقة تم لها التداول المناسب من قبل . ويمكن أن نفترض أن بعض حالات الاختيار تتم على «فروض» قد تكون مفصلة كثيرًا أو بعض الشىء ، ولكنها تبقى « فروضًا » ، أو رؤى عقلية، لا لشىء إلا لأنها لم يدخل عليها ، أو لم « يقع » عليها ، الاختيار بعد ، وهو ما قد يعبر عنه بـ : « قد أرى أن ... » ، و« ماذا لو تصورنا كذا وكذا ... » ، وما شابه .

وقد يصل التداول الذهنى إلى اختيار ، ولكنه قد لا يصل أيضًا إلى اختيار، وهنا نكون فى حالة عدم نضوج التداول ، أو فى حالة التردد بين البدائل لعلة أو لأخرى (ومنها مثلاً تساو قريب بينها من حيث الميزات) ، أو فى حالة غموض لعناصر الموقف أو جهل ببعضها مما يستوجب الاستيضاح قبل الرؤية الواضحة. إن الاختيار رؤية واضحة نسبيًا ، والاختيار القوى هو رؤية واضحة كثيرًا . وعندما تتقارب ميزات البدائل كثيرًا يشتد الصراع بينها ، وقد يؤدى الصراع إلى التوقف عن الاختيار ، وقد تكون له نتائج مرضية هينة أو ثقيلة الوطأة ، ومن هذه الأخيرة الإصابة بالعمى مثلاً أو الشلل عند الجنود الذين يحدث فى أذهانهم صراع بين واجبات الجندية والنفور من القتل ، وما هذا إلا أداة مرضية للهرب من الاختيار بالخروج خارج حلقة البدائل (يمكن تشبيه موقف الاختيار والبدائل بالدائرة ، فهؤلاء الجنود يقفزون خارج دائرة الاختيار) . ومن المفهوم أن التداول يتم حسب معايير تختلف بحسب كل موقف وكل مضمون ، والمعتاد أن يكون هناك فى أنشطة الذات ، إما خلال العمر كله أو خلال الفترات الكبرى للعمر ، اتساق فى معايير التداول .

فى موقف التداول الذهنى هذا لا بد أن نتصور تدخلاً ممكنًا من شتى جوانب الذهن، ولا بد أن يكون للتكوين الوجدانى للشخص دخل قوى، وفى حالات الاختيارات الهامة أو الصعبة قد يصبح تدخل الذات كتكوين مسيطر أمرًا ضروريًا ، إلى جوار أنشطة الذهن التى تعمل اعتياديًا على معظم حالات الاختيار التى لا يصل التوتر فيها إلى درجة عالية . ويمكن لبحث مفصل أن يتوسع فى مدى التدخل الوجدانى فى الاختيارات الذهنية ، وهى التى ننطلق هنا من مبدأ أنها تصورية فى جوهرها ، وفى مدى تأثير عناصر خاصة ، من مثل الاعتقادات الذهنية ، فى التأثير على الاختيارات . وقد أشرنا فى بداية هذا

الفصل إلى فئة المؤثرات على الاختيار ، كما عالجنا فى باب سابق مسألة دخول المحددات والموجهات على الاختيار الذهنى . إن الاستقرار على الاختيار ، بعد التداول والتباين والتعدد والاختلاف والتوتر والصراع ، إلى درجة خطر انقسام الذات على نفسها ، هو إعادة لاتفاق الذهن والذات مع أنفسهما ، كما يصبح الاختيار ، فى النهاية ، دالاً على الذات ككل .

وقد ألمحنا إلى أنه ليس من الضرورى أن يتخذ الاختيار ، وهو عملية ذهنية داخلية حميمة صرفة ، شكلاً لغويًا ، لا خارجيًا أمام الناس بالنطق ، ولا حتى داخليًا ، ومع ذلك فإن الاختيار يصبح فكرة مركبة ، ومن ثم فهو كيان تصورى يمكن الإشارة إليه ، ولكنه ليس كيانًا إخباريًا عن شىء موضوعى ، ولا هو تكوين تحليلى ، إنما هو ما يمكن أن يسمى بالتركيب « التعبيرى» (عن الذهن والذات) و« الإنشائى» . والواجب ، على كل حال ، التمييز بين الاختيار كنتيجة ، وبين التعبير عنه على نحو أو آخر .

ويعد « تعليق الاختيار » ، أى تأجيله إلى أجل قريب أو بعيد ، نوعًا من الاختيار ، ولكن موضوعه يصبح هو محض القيام بالاختيار أم لا ، وهو ما يضع أمامنا مشكلة منطقية ، وهى : هل يمكن للاختيار أن يصبح موضوعًا للاختيار ؟ وهناك من غير شك خطر الامتداد ، نظريًا ، إلى ما لا نهاية ، ولكن الواقع الذهنى لا يحدث فيه مثل هذا التصور النظرى . أما « رفض الاختيار » ذاته ، فمن الواضح أنه نوع من أنواع الاختيار ، ولكنه بالسلب ، ومن حالاته عدم انتخاب أى من كلا مرشحين اثنين فى انتخابات سياسية أو غيرها ، وكذلك «القرار الإدارى السلبى» ، الذى يتم بعدم البت فى طلب أو شكوى يتقدم بهما موظف أو آخر . ويمكن التحدث أيضًا عن « الاختيار بالكف» وعن « الاختيار بالامتناع » .

ويمكن لمن يشاء أن يحاول التعرف إلى « أنواع » الاختيار ، وقد أشرنا منها إلى الإيجابى والسلبى ، والمهم هو المعيار المختار للتمييز ، فقد يكون هو البساطة والتعقد ، وقد يكون هو العمومية والخصوصية ، وقد يكون مدى الامتداد الزمنى للتداول هو المعيار ، فيكون لدينا الاختيار عن بينة والاختيار السريع (وعلى كل الأحوال فإن الحديث عن « اختيار عشوائى » أمر ممكن ، وهو يعنى الاختيار بغير معيار معين للتفضيل ، بينما غير ممكن الحديث عن « اختيار تلقائى » ، لأن الاختيار شرطه التداول ، وهو يتطلب زمنًا ولو قصر ، وما قد يبدو لنا « تلقائيًا » يكون فى الواقع « سريعًا جدًا » ، وإذا ما شابه الاختيار الفعل المنعكس فإنه لا يعود اختيارًا) . كما قد تكون القوة الذهنية المعينة التي يعود إليها مضمون الاختيار هى المعيار ، فيكون لدينا الإختيار الحسى والاختيار النظرى والوجدانى والنزوعى واللغوى والإنشائى ، مع ملاحظة أن فعل الاختيار ذاته ، ومن حيث الشكل ، هو تصورى الجوهر مهما كانت طبيعة مضمونه ، وجدانية مثلاً أو نزوعية أو غير ذلك، وقد نميز بين الاختيار بحسب المعتاد والمألوف أو بحسب الانحياز إلى اللامألوف ، أو بحسب الغاية والنتائج في مقابل ما يكون بحسب المبادئ والاتساق المنطقى ، ولربما يميز البعض بين الاختيار الصائب وغير الصائب ، والحسن والسيء ، والمناسب وغير المناسب ، ولكن هذه المعايير الأخيرة معايير خارجية و«بعدية» . كذلك ، فإن هناك الاختيارات المتعينة بشيء أو بشخص أو بأمر معين جدًا ، بينما هناك اختيارات عامة وإطارية وتوجيهية .

وينبغى للدراسة المفصلة أن تتناول تكييف ما يمكن أن نسميه بالاختيارات المعتادة أو الاعتيادية ، كالكتابة بطريقة معينة ، أو انتقاء ألفاظ بعينها عادة ، أو الجلوس فى مكان مفضل : فهل نكون هنا بإزاء اختيارات جديدة فى كل لحظة ، أم نحن نعود هنا إلى اختيارات سابقة لنكررها ؟

وقد سبق ، فى مكان سابق ، أن أشرنا إلى أن الاختيار المعين لا علة له ، لأنه

إنشاء وخلق ، ولأنه نقطة انطلاق ومبدأ ، وفى المقابل فإنه يمكن تبريره ، وذلك بالعودة إلى أسس التفضيل والمؤثرات والموجهات وإلى طبيعة الموقف وعلاقات عناصره والزمن وتوجهات الذات ، وغير ذلك مما وافق . أما تبرير ظاهرة الاختيار ذاتها ، فيكون بالرجوع إلى أسسها ، وهو ما أشرنا إليه منذ قليل . والحق أنه يبدو أن نشاط الاختيار هو ضرورة فسيولوجية ونفسية وسلوكية ووجودية، وحياة الكائن الحى الإنسانى هى سلسلة متواصلة من الاختيارات .

وماذا بعد الاختيار وظهور نتيجته ؟ إن القدر الأعظم من اختياراتنا الذهنية تبقى فى داخل أسوار الذهن ولا ينفذ إليها أحد ، وكثير منها لا يكون له توابع، وقلة نادرة هى التى تستمر فى إشغال الذهن من جانب القوة النزوعية، وقد تصبح مادة للقصد والنية والمشيئة وغيرها حتى تخرج فعلاً موضوعياً تقوم به جوارح الجسم. وهكذا ، فليس وراء كل اختيار ذهنى فعل ما بالضرورة، وفى المقابل فإن كل فعل لا بد أن يكون فى أساسه اختيار يتبعه قصد ثم نية ثم مشيئة وقرار، وقد يرافق هذه المشيئة الإرادة والعزم وقد لا يرافقانها ، حتى يتم الفعل . (مرة أخرى نشير إلى أن الإرادة ليست هى التى تختار ، ولا هى التى تفعل ، بل هى عامل حيوى مساعد قد يتم توجيه النداء إليه للمساعدة على إنشاء الفعل ، وقد لايتم) .

إن الاختيار هو قلب الحرية ، وهو نشاط تصورى فى أساسه ، ولكن يمكن أن تختلف مضامين موضوعاته اختلافًا واسعًا . وحيث إن الاختيار هو على نحو ما رأيناه عليه من حيث السمات ، فإنه يظهر أن الحرية تنطلق من فعل ذهنى إيجابى خلاق هو فعل الاختيار . إن الاختيار والحرية هما أساس تغيير العالم وتركيب العلاقات البشرية على أنحاء قد لا يدركها قلب بشر ، وكلها ممكنة ، وكلها يمكن أن تكون موضوعًا للاختيار ، وليس أقل نتيجة لذلك اختلاف الثقافات والنظم الفكرية والمعرفية والأخلاقية والمعايير الجمالية وغير ذلك .

وفى النهاية نشير إلى بعض الملاحظات الخاصة :

١ - لا إمكان للخداع فى الاختيار ، لا من قبل الآخرين ولا من قبل الذات نفسها، لأن عملية الاختيار حميمة لا يطلع عليها أحد ، ولو افترضنا إمكان أن تخادع الذات نفسها واعية ، فإن فعل المخادعة هو الذى يكون الاختيار الحقيقى وليس موضوع الاختيار المخدوع .

٢ - لأن الاختيار يقع خارج مجال الصحة والكذب الإخباريين ، فإن هذا يعد رافداً جديداً لحريتى أن أختار أ ، أو ب أو جـ ، ولا جرج علىّ فى اختيار واحد منها دون الأخريات من حيث فعل الاختيار الذهنى الداخلى.

٣ - يحتاج الاختيار المعرفى والاختيار الوجدانى والاختيار الجمالى إلى فحص متفحص مفصل ، وكذلك وضع البديل غير المختار ، وظاهرة «الندم» على الاختيار ، إيجاباً (ندماً على مضمون الاختيار) وسلباً (ندماً على البديل المتروك) ، وكذلك ، أيضاً ، مدى إمكان وضع مجموع اختيارات فرد ما البارزة المؤثرة فى نسق مفهوم ، وكذلك مفهوم «العجز» عن الاختيار ، متميزاً عن « التعليق » و«الامتناع» .

٤ - لا مكان فى التصور الذى نقدمه لحديث عن « استقلال الاختيار » ، على وتيرة الحديث التقليدى عن « استقلال الإرادة » ، لأن نشاط الاختيار يقوم به الذهن بكله وتتولاه الذات بكلها ، ولكنه يمكن ، فى المقابل ، الحديث عن استقلال الذات النسبى وهى بسبيل الاختيار .

٥ - المسئولية لا تبدأ من الاختيار ، لأنه مجرد فكرة ، بل من المشيئة والقرار، ثم، على الخصوص ، من الفعل والتنفيذ .

رابعا: القصد والنية

نجمع هنا بين القصد والنية، لأنهما وجهان لكيان واحد، وجه تصورى ووجه وجدانى. ونبدأ بالكلام عن القصد.

أعم ما يمكن أن يقال فى معنى «القصد»، المقصود إليه فى هذا البحث، هو أنه «الاتجاه وجهة معينة»، أو أنه «الاتجاه نحو هدف» و«ابتغاء غاية معينة». و«قصد إلى» فعل يعنى أن المرء توخى، من وراء عمليات يقوم بها، أو يعتزم القيام بها، ظهور نتيجة معينة (حالة، حدث، شيء). وبالتالى، فإن القصد هو الاتجاه نحو العمل، بطريقة أو بأخرى،على ظهور نتيجة معينة فى المستقبل القريب أو الأبعد نسبيًا. هذه النتيجة قد تكون تَكُّونَ شيءٍ ما، مثل بناء بناية، أو هدم شيء آخر، أو الحصول على شيء ، أو قد تكون إحداث حدث معين كتسريب ماء خزان قصدا أو توصيل التيار الكهربائى إلى قرية نائية، أو قد تكون إنتاج حالة ذهنية معينة إيجابية أو سلبية لدى نفس الشخص أو لدى آخر أو آخرين، كما يمكن أن تكون إحداث حالة معينة، أى عرض ما، فى شيء ما، مثل التنظيف أو الاتساخ. إن القصد هو الاتجاه الواعى نحو العمل من أجل إنتاج نتيجة محددة.

إن القصد ليس وصفًا لغاية على نحو سكونى، بل هو الاتجاه الواضح نحو القيام بسلوك ما، فى المستقبل القريب أو الأبعد، وذلك فى حدود تصورٍ لهذا السلوك ولنتيجته، فيه شيء من التفصيل وليس كل التفصيل. وعليه، فإن القصد توجه تصورى واضح فى شأن تحقيق أمر معين. فهو محض تصور، وهو قائم على مستوى الإمكان، لأنه وضع (أى توجه) لتصور عن السلوك الذى يمكن أن نتجه إلى وضعه موضع الفعل. ومن هذه الخصائص، أنه تصور وأنه يقوم على مستوى الإمكان، ينتج أن القصد، بطبيعته، ليس حاسما ولا نهائيا، ولكنه هو الموجود فى الذهن وهو الذى يملأ فراغ الشعور فى لحظة أو لحظات ما. ولهذا، فإنه يمكن القول إن القصد هو إنشاء تصور حول سلوك ممكن يصبح هدفًا،

وتكون نتيجته إنتاج شىء أو حدث أو حالة معينة كلها، بحيث يلتف الذهن من حول التصور ويجعله جزءا من برنامجه وينشغل به . إن القصد هو الاتجاه الواضح عن بينة نحو القيام بتحقيق أمر تم اختياره.

ومن المفهوم أن مضمون القصد، وهما الهدف المستهدف من جهة ، ومجموع العمليات (السلوك) التى يمكن أن تؤدى إلى الوصول إليه، من جهة أخرى، محكوم بالاختيار التصورى السابق الذى هو تعلق ببديل ونبذ البدائل الأخرى، وهذه البدائل الأخرى كان يمكن أن تؤدى، على مستوى القصد، إلى أهداف مختلفة وإلى عمليات سلوكية متصورة مختلفة. ولهذا، فإن علينا أن نقول إن القصد هو وضع تصور حول عمليات وضع الاختيار موضع التنفيذ فى العمل، وبما يؤدى إلى تحقيق هدف معين يكون هو قلب الاختيار . أما «المقاصد» (جمع «مقصد») فهى أفعال ممكنة مؤجلة، ولكنها تقع قريبًا من مركز الشعور، وتم اختيار فكرتها وينشغل الذهن بالتوجه إلى طرق إنفاذها فى العمل.

لقد عرضنا فيما سبق من سطور عدة تعريفات للقصد، حوالى العشرة، توصل إليها هذا البحث، ويمكن أن نستخلص منها عددًا من العلامات الكبرى فى موقف القصد تتمثل إيجازًا فى المفاهيم التالية:

١ – الاتجاه. ٢ – هدف ووجهة معينان.

٣ – عمليات وسلوك. ٤ – تصور.

٥ – بعض التفصيل لا كله.

٦ – وعى وبينة ووضوح وتواجد قرب مركز الشعور.

٧ – لا الحسم ولا النهائية.

٨ – الاهتمام معًا بالهدف وبطريقة تحقيقه.

٩ – الأساس المرجعى هو الاختيار ومضمونه .

وكما هو واضح، فإن القصد يأتى بعد الاختيار فى تسلسل عناصر «المجمَّع الاختيارى المشيئى الإرادى». وإذا كان جوهر القصد هو «الاتجاه»، فإن التمييز الممكن بين «قصد إلى» و«قصد أن» سيجعل التعبير الثانى تابعًا أو تحويرًا للأول، الذى يصبح هو المقصود بالذات عند الحديث عن «القصد». وتظهر أهمية القصد، فى تسلسل ذلك المجمع، من أن بعض القدماء كان يرى أن «الإرادة لغة القصد»، ومما نجده فى بعض الاستعمالات القانونية، منقولاً عن التعبير الفرنسى المقابل، من حديث عن «إرادة المشرع»، والذى يراد به، فى الحق، أى يقصد منه، «قصد المشرع». وتقف الرغبة والاختيار من خلف القصد، بينما يقوم من أمامه الهدف والغاية. وليس بفعلٍ حرٍ ما ليس قائما على الوعى والقصد، وكثيراً ما يعنى تعبير «وعيًا» معنى «القصد» و«قصداً». أما «بغير قصد» فإنه تعبير قد يعنى إما «بغير انتباه» أو «بغير انتباه خاص»، وإما «تلقائيًا»، أى بغير تفكير ذى امتداد. والمعنى الأول ذو أهمية عظيمة لأنه يخص معظم أفعالنا، وهى الأفعال العادية والمعتادة والمتكررة والمتوقعة، التى تتم بغير جهد خاص، مثل قراءة الجريدة وفتح الباب واستخدام أدوات الطعام والإمساك ببرتقالة دون حبة من الطماطم، إلى غير ذلك. ولعل ذلك أن يكون مناسبا للحفاظ على الطاقة الذهنية من التسرب، لأن القصد لابد أن يستنفد قدراً منها، لأن فيه بعض الانشغال والتركيز، كما أن القصد لابد أن يصاحبه قدر ما من الحماس والتوق. من جهة أخرى، فإن القصد يتجه، فيما يبدو، إلى أمر جزئى متعين. أخيراً، وفى شأن التعريف السريع بالمفهوم، فإن القصد، الذى يضيف الملامح التى عددناها على الاختيار، يستمر قائما عبر بقية عناصر السلسلة المشيئية، حتى يتم إنفاذ الفعل الخاص بتحقيق الاختيار فى الوقائع.

ومن المفيد إبراز الفروق بين حالة القصد وحالات عناصر المجمع المشيئى الأخرى، بل يمكن الذهاب إلى أسس الحياة الذهنية الأولى حيث الشعور والوعى،

اللذين هما الخلفية الدائمة لكل العمليات الذهنية المصحوبة بالانتباه. فالقصد، كما رأينا، يتضمن الوعى، ولكنه تكوين أكثر تخصيصًا منه بكثير ، وإن كان الاستخدام اللغوى المعتاد يقول: «كان واعيا» ، وهو يقصد: «كان قاصداً»، كما أن ترك حدث يحدث دون تدخل لمنعه يمكن أن يفهم على أنه يدل على قصد السماح للنتيجة أن تحدث، كما فى تعبير «تركه يقع فى الحفرة دون تنبيهه». وعلى كل الأحوال، فإن الوعى لا يحتوى بالضرورة على قصد النتائج، وإن كان، بطبيعته، يدل على إدراك الحدث من حيث هو حدث.

والفرق كبير بين القصد من جهة والأمنية والتطلع والتمنى، من جهة أخرى، وهى من مقدمات المجمع المشيئى، من حيث إن هذه الأخيرة تبقى بغير تطلع إلى العمل على تحقيق مضمونها فى المستقبل القريب أو حتى الأبعد، بل تظل على مستوى «الرؤى الذهنية» الخالصة. ولكن الرغبة ذات اتصال قوى بالقصد، والمعتاد أن يكون من وراء القصد اختيار ورغبة قائمة لها بعض القوة، ولكنها مع ذلك تبقى مجرد تطلع، قوى، نعم، ولكنه عائم، بالإضافة إلى الطبيعة الوجدانية للرغبة، بينما القصد تصورى الجوهر ، كما أن الرغبة عامة بعض الشىء ، وغير محددة تمامًا ، بينما القصد معين وذو موضوع جزئى . والهدف أقوى فى علاقته بالقصد من الرغبة، لأنه يدخل فى تكوين كيان حالة القصد . وبينما الرغبة تقف من وراء القصد، فإن الهدف يقوم من أمامه. وإذا كانت اللغة العادية تقرب ما بين العمد والقصد، فإن الاستخدام الاصطلاحى «للعمد» ينبغى أن يميز بينهما من حيث:

أ – العمد فيه استجماع لقوى الذات ويفترض العزيمة فى الحق.

ب – كما أنه يستلزم قدراً من التفكر والحساب والتأمل أكثر مما فى القصد.

جـ – وفيه توجه مباشر واحدى الوجهة، على غير القصد الذى قد يتضمن تعدد الإمكانات.

د - وأخيراً، وليس آخراً، فإن العمد اصطلاحًا عندنا هو «القصد القوى العازم أثناء الفعل»، بينما نحن هنا فى إطار ما قبل الفعل، وفى نطاق «الحرية الداخلية» لا نزال.

وعلى الرغم من ضرورة إثبات أن ما يصدر عن غير قصد ليس «فعلاً» بالمعنى الدقيق للاصطلاح، إلا أن التجربة تشير إلى وجود مستويات ودرجات للقصد، كما أن القصد ليس دائما معلنا عنه أو صريح العلامات. وربما تعود الفروق إلى مدى وضوح القصد أو غموضه، وفى كل الأحوال فلابد من وجود الأساس القصدى المشترك الذى هو الاتجاه الذهنى نحو العمل على إنفاذ اختيار مسبق. أما أقوى درجات القصد فإنها تكون بحصول كامل الانتباه والإدراك أثناء القيام بالفعل، وهو ما سميناه اصطلاحا «بالعمد»، الذى هو «القصد أثناء الفعل» . وكما أشرنا من قبل، فإن القصد استهداف لنتيجة معينة من وراء عمليات معينة، وعليه فإن الفعل لا يكون قصدياً بمجرد قصد إجراء عمليات معينة، بل لابد كذلك، وعلى الخصوص، من استهداف النتيجة المعينة. فلا فعل قصدياً بدون قصد نتائجه. وقد يكون القصد غير مباشر إذا تم من خلال عمليات وسيطة، بينما يكون مباشراً بإجراء عمليات تتصل بإحداث النتيجة مباشرة، كمن يتآمر على إيذاء شخص ما عن طريق ثالث ، ومن يقوم بالإيذاء بنفسه. والحق أن إثبات القصد، ابتداء من لعب الأطفال، كمن يمد حبلاً دقيقًا ليقع من يصطدم به، إلى الحرب بين الدول، أمر صعب أحيانًا وأحيانًا كثيرة، ويكفى أن نشير هنا إلى تأثير «اللاشعور»، بينما كل حديثنا السابق يدور فى نطاق الوعى والإدراك والانتباه، وإلى مشكلة الحالات السلبية ، من مثل النسيان والسهو والإغفال والترك والحذف، التى يتعذر كثيراً إثبات القصد فيها، ومع ما يترتب على ذلك من نتائج.

من الجهة الأخرى، فإنه من الصعب إثبات وجود قصد، بحسب المعنى الاصطلاحى المشار إليه، فى سائر أفعالنا، وعلى الأخص فى أفعال الاعتياد،

كفتح مفتاح الإضاءة أو نزول السلم أو قفل باب السيارة ، وغير ذلك. ثم هل تكون كل أجزاء الفعل القصدى قصدية هى الأخرى؟ وما شأن حدوث نتيجة غير متوقعة من فعل قصدى: هل يكون الحكم بناء على القصد أم بناء على النتيجة؟ الأوفق هو البديل الثانى، ولكن فى هذه الحالة، أى حالة حدوث نتيجة لم نتجه إليها، فإن الفعل سيكيف، فى الحق، على أنه فعل غير قصدى، فما تأثير هذا التكييف على المسئولية عن النتيجة؟ هذه المسائل، وأمثالها، لابد أن تترك للأبحاث التفصيلية فى شأن القصد.

مهما يكن من أمر، فإن من وظائف القصد، بعد الاختيار، تجميع قوى الذهن حول الاختيار من أجل التوجه به نحو التنفيذ. فالقصد، فى النهاية هو التوجه نحو جعل تنفيذ الإختيار عملياً هدفًا للذهن ينشغل به على نحو أو آخر. ومن هنا، فإن القصد يتجه نحو المستقبل المفتوح، ولكنه المفتوح على مصراعيه، ومن حيث الإمكان. وينتج عن القصد أيضا توحيد حركة الذهن وقدر من التركيز ومن الفاعلية. ولكن يبدو أن القصد لا يملأ فراغ الذهن، بل قسمًا منه وحسب، وعلى غير حال العزيمة كما سنرى، بل يظل القصد تحت سيطرة قوى الذهن المختلفة، وخاصة تلك التصورية وتلك النزوعية، ويمكن، نظريًا، التخلى عن القصد، ويعود الاختيار إلى مكانه التصورى الخالص بدون أية إشارة إلى التوجه به نحو العمل. وقد سبق أن أشرنا إلى استمرار القصد حتى اكتمال الفعل، كما أن القصد يفترض الاختيار وما قبله، ويمهد للمشيئة والقرار والإرادة والعزيمة ثم للفعل ذاته. وإذا طال الزمن الممتد ما بين القصد والفعل، فإن لنا أن نتوقع تأثيرات بالإضعاف للقصد، والعكس بالعكس، خاصة إذا أضفنا إلى ذلك أن القصد يكون دائما فى موقف، ومرور الزمان يعدل بالضرورة من عناصر الموقف، إما وجوداً وعدماً، وإما من حيث القوة والضعف والتبدل وغير ذلك.

أما التعبير عن القصد، فإن شأنه شأن التعبير عن الاختيار: نادراً ما يكون صوتيا. وقليلاً ما يصاغ لغويًا ، حتى على مستوى حياة الذهن الداخلية.

والآن، ماذا عن النية؟ يشير الاستخدام اللغوى العادى، فى أيامنا هذه، لكلمة «النية» ، إلى توجه خفى قابع فى داخلية الفرد لا يظهره، وهو أساس ومحرك حقيقى، وهو خفى ليس عن الشخص نفسه ولكن عن الآخرين، وتستخدم الكلمة خصوصا فى الحديث عن التوجه الشرير: «كانت نيته سوداء»، وخصوصا إذا أظهر الفرد غير ما يبطن من «نية». ولا نأخذ من هذا الاستخدام إلا إشارته إلى أن النية أمر وجدانى فى جوهره، ولكنه أمر يتجه إلى توجيه الذهن نحو إحلال نتيجة معينة فى الوقائع. والنية، فى الحق، هى الوجه الثانى للقصد، أو قل إنها الوجه الوجدانى للقصد التصورى، ولكنها، مع ذلك، تضيف أمراً جديداً، غير الطابع الوجدانى، على مكونات القصد، ألا وهو الاستقرار الباطنى على التوجه. وعلى هذا فإن تعريف النية يكون، ليس أنها مجرد تفضيل قوى للقصد، بل إنها «الاستقرار الوجدانى على تصور القصد». إن القصد والنية وجهان لكيان واحد، وجه تصورى ووجه وجدانى. ومع ذلك فللقصد بعض السبق، فلا نية إلا بعد قصد، وقد يوجد القصد ولكن لا تضاف عليه النية، أو لا تتكون له النية المكملة، فيبقى تصوراً محضاً، تماما كشأن الاختيار الذى لا يتلوه قصد يأخذ فى نقله، أى الاختيار، من عالم التصور الخالص، إلى مقدمات التنفيذ والفعل. وهكذا، فإن الأدق أن نقول إن النية هى الامتداد الوجدانى للقصد. وبينما يظل القصد متمركزاً حول الاختيار بعض الشىء ، فإن النية تحمل الاختيار، متضمنا فى القصد، وتتجه بقوة نحول العمل. إن النية تهيىء الذهن تهيئة قوية نحو العمل، وهى إعلان وعلامة على الارتياح للقصد، فضلاً عن الاختيار. ومع ذلك، فإن بدائل الاختيار الأخرى المنبوذة تظل قائمة فى محيط النظر، ولو على حافته، حيث إن النية والقصد هما اتجاه بالاختيار نحو تشوف التنفيذ على سبيل الترجيح النسبى، ولكنها تدل على الاتجاه الغالب فى لحظتها، وعليه فإن التأرجح إلى بديل منبوذ، أو إلى الاختيار معدلاً، يظل أمراً ممكنًا. فكما هو الحال مع القصد، فإن

النية لا تجلب الحسم والنهائية، وإن جلبت الاستقرار الوجدانى مضافًا إلى التصور العقلى. وكان يمكن أن يعبر عن فحوى النية أقوى تعبير قولنا «إنها اعتزام المضى نحو العمل تنفيذًا للقصد»، لولا أن يتوهم المرء أن «الاعتزام»، من «العزم»، على صلة «بالعزيمة»، بينما سيضع هذا العرض للمجمع المشيئى «العزيمة» فى نهاية سلسلة ذلك المجمع وسيحدد لها معنى اصطلاحيًا خاصًا، وإلا فإن كلمة «اعتزام»، مأخوذة بذاتها وبحسب الاستخدام المعتاد لها اليوم، يمكن أن تدل على فحوى النية، ولكن الأفضل إقصاؤها عن المجال. وقد نقول إن النية تضيف «الميل القوى»، مع الاستقرار الوجدانى، إلى القصد، فهى «تحبيذ» وتأييد باطنيين، وتدل على أخذ الذهن لوجهة القصد أخذًا قويًا، وتنبئ عن إزالة بعض العوائق أمام القصد، كما فى تعبير «خلوص النية» (وإن كان لهذا التعبير معنى مختلف آخر، أحيانا، وهو: أن الظاهر والباطن فى القصد واحد).

خامسا: المشيئة

المشيئة هى قلب المجمع الذى يبدأ من الاختيار، بعد المقدمات والممهدات، ليصل إلى البدء فى العمل، عبر القصد والنية والمشيئة والسعى والإرادة والعزيمة حتى الإقدام ، الذى يكاد يلمس بدايات الفعل لمسا.

وليست المشيئة مجرد وضع أهداف للوصول إليها، ولا هى مجرد تصور مشروع أو مخطط فرضى، ولا هى مجرد رغبة وإن قويت، ولا هى محض الاستهداف لأمر ما بعد التفكر والتدبر الكافيين، ولا يكفى أن نقول، إيجازا، إنها «اختيارٌ باتٌ»، حيث البت يشير إلى عمل التدبر والروية عبر القصد والنية وحصول حسم وتوجه نهائى نحو إرضاء الرغبة القوية، ولا هى مجرد تصور «لتصميم»، أى خطة ومخطط من أجل الوصول إلى نتيجة معينة، وهى ليست ترسيخا للنية وكفى، حتى نقول إنها «النية النهائية لتنفيذ الاختيار»، وبذلك تصبح المشيئة شكلاً متقدمًا متطورًا للنية يمتاز بالحسم والبت النهائى. كلا . ومن جهة

أخرى، وعلى الرغم من أن الرغبة تقوم فى قلب المشيئة، فلا مشيئة من غير رغبة، ولكن المشيئة تجعل من الرغبة أمرًا متعقلاً خضع للتدبر والروية والحساب والتحسب، إلا أنه ليس كافيًا لبيان طبيعة المشيئة أن نقول إنها «الرغبة الوجدانية فى انفاذ الاختيار التصورى بعد تدبر وتحسب»، كما لا يكفى أن نراها على هيئة «توجه» نحو استهداف أمر ما من أجل تحقيقه عملا. فالحق أن نواة المشيئة ومناط التجديد فيها، بالقياس إلى ما قبلها من حلقات، إنما هو «القرار»، فيصح أن نقول إنها القرار بالتوجه نحو استهداف أمر ما من أجل تحقيقه عملاً، أو قد نقول على هيئة أفضل: «هى قرار نهائى بوضع الاختيار موضع التنفيذ»، أو نقول مستخدمين اصطلاحًا مختلفًا: «هى قضاء بات مستقر فى شأن إنفاذ الاختيار فى العمل»، حيث «القضاء» بمعنى القرار النهائى، وحيث يشير الاستقرار إلى البطانة الوجدانية الإيجابية الضرورية للمشيئة، وإن لم يكن حاملاً معه معنى الرغبة ومعنى التوجه.

والتعريف الذى يمكن أن يكون شاملاً، وإن يكن طويلاً بعض الشيء ، هو ما يلى: «المشيئة هى قرار بات، نزوعى ووجدانى وتصورى، تم بعد تدبر وتقدير لمتطلبات الفعل وتحسب النتائج واستعداد لتحمل المسئوليات (مسئولية الفعل ومسئولية النتائج وتبعاتها)، بإنفاذ الاختيار فى العمل، بما يضيف على القصد والنية شحنة وجدانية إيجابية بالاستقرار الحاسم والتحبيذ النهائى، وبما يضع نهاية لبقاء البدائل المرفوضة فى دائرة النظر». إن المشيئة استقرار وتحبيذ قاطعان، وينتهيان إلى قرار بات وقضاء نهائى بإنفاذ الاختيار والتوجه الذهنى نحو التنفيذ، حيث يقوم القرار اعتمادًا على رغبة قوية فى مضمون الاختيار، وعلى اطمئنان إلى الاختيار ذاته، وكل هذا يمهد الطريق أمام العمل على مخطط الإنفاذ ومشروع التنفيذ، وهما، أى المخطط والمشروع، من توابع المشيئة وليسا جزئين داخليين فيها.

وبالنظر إلى التعريف السابق، وحاشيته، تتضح لنا، فى المشيئة، المعانى التالية: استقرار واطمئنان ورسوخ وتحبيذ، بعد رغبة وبعد قيام اختيار تصورى،

وبعد عمليات التدبر والحساب والتقدير، بما يفيد المراجعة والبيِّنة، فيأتى القرار والقضاء بالحسم والقطع والبت، ويتم التوجه إلى الإعداد لإنفاذ الاختيار عمليا، فيظهر معنى الاستهداف والدفع وطلب الإنجاز. وإذا كان هناك من سمة كبرى فى المشيئة، تعادل أهمية القرار فيها، فهى أن المشيئة ثلاثية التكوين: هى نزوعية فى المحل الأول، ولكنها كذلك، تكاملاً وانصهارًا، وجدانية وتصورية معًا: فهى نزوعية باتجاهها نحو العمل، وهى وجدانية بمعانى الاستقرار والاطمئنان والرغبة، وهى تصورية عن طريق اعتماد المشيئة على الاختيار، وهو تصورى خالصًا، وعن طريق عمليات التدبر والتحسب والتقدير، أخيرًا فإن القرار ذاته فيه تصور وفيه نزوع وله بطانة وجدانية، كما أنه إنشاء وخلق. إن المشيئة تكوين ذهنى نادر المثال فى اشتراك معظم القوى الذهنية فى إنشائه، وهو يأتى بتغيير كيفى على النية والقصد والاختيار السابقين عليه، فيتوجها حين يتكأ عليها، ولكنه، مع ذلك، يختلف عنها كيفًا ، وإن كانت محتواة فيه على سبيل الخلاصة.

إن تعريفنا للمشيئة بأنها قرار بات يتحدث عنها من حيث هى تكوين ذهنى، ولكن يمكن لمصطلح «المشيئة» أن يدل أيضًا على «القدرة» العامة على اتخاذ مثل ذلك القرار، ولكننا نظن أنه ليس من المناسب اعتبارها، بذاتها، «ملكة» نوعية، وإنما هى إحدى منتجات الذهن فى جانبه النزوعى. وحيث إن المشيئة نزوعية، أساسًا، فإنها لا تثبت ولا تنفى، وإنما هى تخلق توجها جديدا نحو العمل وتنشئ موقفا جديدا، وعلى الذات وعلى الآخرين ، على السواء، أن يضعوه موضع الاعتبار. ولكن المشيئة، إذ تقرر، فإنها تقبل، ضمنًا، أمرًا وترفض آخر. ولكن المشيئة المعينة، وقد تكونت، ليست حكمًا بالمعنى الذى يتصل بالإثبات والنفى، ولكنها مع ذلك تكون فكرة أو مجموعة من الأفكار، ولكنها أكثر من ذلك فى الحق، لأنها ذات حياة زمانية ممتدة، فهى «حالة» ذهنية، وقد تسيطر أحيانًا على مجمل حياة الشعور. ومهما يكن من نزوعية المشيئة وجوانبها الوجدانية، إلا أنها تظل

على اتصال بالجانب التصورى للذهن، ويمكن أن نقول إن القرار للمشيئة هو كالقوة التصورية للذهن من حيث هو تكوين لفكرة.

المشيئة إذن، وقد تكونت، تصبح حالة ذهنية ذات امتداد، ولكنها تتميز بالاتجاه نحو التجسد الموضوعى فى عمل تقوم به الذات هو تنفيذ الاختيار عمليًا. فالمشيئة، على غير حال الاختيار، تسعى بطبيعتها نحو التحقق فى أفعال، وما هذا بغريب، حيث إنها تكوين نزوعى، وهى تنتمى، من حيث الأساس، إلى القوة النزوعية. ولهذا فإنها حالة داخلية ولكنها تتجه إلى خارج الذهن، وكأنها استعداد للقفز.

والقرار تصورى من غير شك، ولكنه أيضا، إنطلاقا من بؤرته التصورية، وجدانى السمات، فيتغلف التصور الذى فى القرار بغلاف وجدانى قوى من الاستقرار والطمأنينة والحسم والبت ، ثم يضاف إلى كل ذلك شىء من بدايات شحذ الهمة، ولهذا فإن المعتاد أن يكون من توابع المشيئة التفكيرُ فى طرائق التنفيذ ودراسة الموقف، وهو ما يأخذ تسمية التخطيط والمخطط والخطة والمشروع. ويمكن أن نعبر عن المعنى الأخير بطريقة مختلفة: فالحق أن المشيئة لا تحتوى على الرغبة القوية وحسب، ولكنها تحتوى كذلك على معنى «الطلب» الذى يجمع معًا جانبًا نزوعيًا واضحًا وجانبًا وجدانيًا كذلك، يغذيه شوقٌ على درجة ما من درجاته، وقد يصل الأمر إلى «التحرق» من أجل إنفاذ المشيئة فى أسرع وقت متاح.

ويظهر من السابق أن للمشيئة مضامين متعددة ولكنها متجاورة ومتكاملة ومتكاتفة، فهناك الاختيار التصورى فى بؤرتها وهناك الرغبة القوية وهناك الطلب الحاث، ولكن الاختيار هو الذى يحدد المضمون المتعين للمشيئة. ولا توجد مشيئة فارغة، فلا بد لكل مشيئة من مضمون متعين . ونأخذ كلمة «المشيئة» هنا بمعنى المشيئة المتكونة وبمعنى المشيئة وقد تكونت وأصبحت حالة ذهنية لها بعض

الامتداد، وليس بمعنى القدرة (فهذه إذن ثلاثة استخدامات أو معان للكلمة). هذا المضمون المتعين قد يكون متصلا بعالم العمل مباشرة، وقد يكون متصلاً بتوجيه حياة الذات بوجه عام، وبما يمكن أن ينعكس، فى لحظة أو أخرى، على سلوكها العملى المتعين على نحو أو آخر. بعبارة أخرى، فإننا لا نرى أن مضمون المشيئة يمكن أن يكون تصوريا محضا، كمثال الانتماء إلى مذهب أصولى دون آخر، وعلى مستوى النظر وحسب، وكمثال اختيارات الفنان وكمثال تفضيلات المتذوق للفن، فهذه كلها حالات لا محل للحديث عن المشيئة فى شأنها، لأن المشيئة، بحكم طبيعتها، نزوعية الجوهر، فهى تتصل بما هو تحضير للعمل والسلوك والأداء والفعل، أما تفضيل تعريف لمبدأ السببية على تعريف آخر، فلا مشيئة فيه ، وإنما هو محض اختيار تصورى وحسب، وكذلك الحال مع تفضيل فن النحت فى عصر العمارنة أو فى عصر الدولة القديمة على غيره، ومع اختيار العبقرى الأول المعروف اسمًا فى فن المعمار فى تاريخ البشرية، إمحتب، للحجارة ذات الحجم الصغير أو للون الأبيض على غير هذا وذاك. صحيح أننا نقرأ: «ومن شاء فليكفر»، «ومن شاء فليؤمن»، ولكن الكفر والإيمان أمور تصورية، نعم، إلا أنها تؤدى إلى نتائج عملية فى السلوك على نحو أو آخر، كما تتصل بتوجيه حياة الذات وجهة دون أخرى. فالأساس، إذن، أن المشيئة نزوعية ومتعينة وسلوكية (بمعنى موجهة نحو التحضير للسلوك، لا غير)، ولا مشيئة للتصوريات المحضة ولا للجماليات المحضة.

وحين تقوم المشيئة بالقضاء البات بأخذ الاختيار سبيل التنفيذ، فإنها تقوم، بنفس الضربة، بنبذ بدائل الاختيار الأخرى نهائيًا، وهى التى رأيناها لا تزال تحوم فى مكان قصى أو غير قصى فى سماء النظر على مستوى النية والقصد.

ونشير الآن إلى معلم جديد من معالم طبيعة المشيئة، وهو أنها تقوم، فى العادة، فى موقف فيه شىء من الصعوبة حيث تقوم عقبات ممكنة فى وجه إنفاذ

الاختيار فى العمل، ولكن تقدير الصعوبة أمر نسبي وهو متروك للذات وحدها، فما هو اختيار يحتاج إلى مشيئة لتنفيذه قد لا يكون كذلك عند ذات أخرى، وهو ما يؤدى إلى القول بأنه حيثما لا تكون صعوبة أو عقبة فإنه لا حاجة إلى مشيئة. وقد يتم نقل الاختيار إلى عالم العمل مباشرة عن طريق نقله من القوة التصورية إلى القوة النزوعية العملية التى تسلمه إلى القوة الفاعلة لإنفاذه، وهو ما يبدو عليه الحال فى الأفعال المعتادة، من مثل فتح الباب أو المشى أو قراءة خطاب، ولكن إذا وضع أى من هذه الأمور فى إطار الصعوبة أو العقبة، بأنواعها اللانهائية، فإنه تظهر الحاجة إلى المشيئة التى قد تتجه إلى الإرادة وإلى العزيمة كذلك.

وحين تكون هناك صعوبة وعقبة يظهر التوتر، وتحتاج الذات إلى بذل الجهد، ولهذا فإن التوتر والجهد ظاهرتان كثيراً ما تلازمان المشيئة.

ومن الجهة الأخرى، فإنه من المفهوم أنه لا مشيئة إلا بالرضى وبالاقتناع عند الذات، كما أنه لا مشيئة إلا باستقلال الذات وتوجهها طواعية نحو تكوين المشيئة. ولابد، كذلك، أن تتوافق المشيئة المعينة مع مشيئاتى الأخرى الحالية، على الأقل، إن لم يكن مع مشيئاتى السابقة، ومع مبادئ الذات العامة الموجهة لها بوجه عام، أو فلنقل إن هذا هو الأساس العام المثالى. ذلك أن المشيئة لا تكون إلا لى «أنا»، فلا تستطيع أنت أن تكوّن مشيئة لى أنا، ولا العكس، وذلك إذا أردنا الحديث على الدقة ومن حيث الصواب. وفى النهاية، فإنه يمكن إبراز بعض من أهم معالم الموضوع، حيث نقول إنه لا توجد مشيئة عندما: ١ - أكره على الأمر، ٢ - لا أكون قاصدا النتائج، ٣- لا يكون هناك تمام الوعى والانتباه.

ومن الواضح أن كل الحديث السابق يؤدى إلى وضع هذا السؤال: هل المشيئة تكوين بسيط أم هى تكوين مركب؟ وهو يؤكد على وجهة البديل الثانى، أى أنها تكوين مركب، ورغم ذلك فإنها تتمتع، من غير شك، بوحدة ذهنية لعل أساسها هو القرار النزوعى الوجدانى التصورى معا. ويمكن أن ننظر إلى تركيب المشيئة من

حيث جوانبها، كما يمكن أن نرجع بها إلى الطبقات السابقة الممهدة لها، من النية إلى القصد إلى الاختيار حتى بطانة الانعطاف والتفضيل والإقبال والادبار. كما أن المشيئة تسبقها مرحلة إعداد واستطلاع، وتتلوها توابع المخطط والمشروع، ثم يظهر مجمع السعى المكون من الإرادة والعزيمة والإقدام. ويمكن للدراسة التفصيلية أن تتناول موضوع المشيئة ومحلها، ومدى تميزها عن مضمونها، وهدفها، كما يمكن دراسة المشيئة بالقياس إلى الذات التى تكون لها، وبالقياس إلى الموقف الذى تظهر فيه، إلى غير ذلك من أوجه النظر العديدة الممكنة إليها.

إن الجديد فى المشيئة، منظورا إليها بالقياس إلى ما قبلها من حلقات المجمع الاختيارى المشيئى الإرادى، ليس القرار وحده، وإنما هناك أيضا الحسم والبت، والظهور فى موقف فيه بعض الصعوبة، وبروز لحظة تحتاج فيها الذات إلى حزم أمرها بقرار وضع الاختيار موضع الإنفاذ، وربما كان وراء ذلك تصاعد الصراع أو ازدياد الحاجة أو قوة الرغبة إلى درجة عالية، مع بروز التوتر، فيكون بذل الجهد ضرورة، والجهد موقف إيجابى، والمشيئة والجهد والقرار تقف فى مواجهة الاستقالة والتنازل والانسحاب. كذلك، فإنه يوجد فى المشيئة ترسيخ للنية وتجميع لقوى الذات ونبذ نهائى لشتى بدائل الاختيار غير المستبقاة فيه.

ولكننا نريد أن نؤكد، الآن، على جانب الإنشاء والخلق فى المشيئة. وقد أشرنا إلى أن المشيئة ليست إثباتًا ولا نفيًا، وليست حكمًا تقريريًا، وليست إدراكا لأمر ما، إنما هى رغبة إنفاذ وقرار بإنشاء حالة جديدة فى عالم الوقائع، ومن هنا إلى القول بأنها تؤدى إلى تغيير الذات والعالم لا توجد إلا خطوات. وليس أدل على معنى الإنشاء والخلق، فى مقابل التقرير والإدراك، من أن القرار غير قابل لأن يكون متنبأ به على وجه التحديد. فيمكن أن يكون أمرًا جديدًا لم يخطر على قلب بشر، كما أنه يمكن أن أشاء غير ما شئت أو غير ما كان يمكن أن أشاء. والذى يصاحب صفة الإنشاء والخلق هذه للمشيئة أنه لا يمكن اعتبار أن لها دافعًا، ولا

علة من باب أولى، وكل ما أمامها هو مقدمات ومؤثرات وموجهات، ويبقى لها كل الحرية فى قرار إنفاذ الاختيار فى العمل أم لا، ومن هنا اتصال هذه السمة بحرية المشيئة اتصالاً وثيقًا: ففى نفس الوقت يدل الإنشاء والخلق للمشيئة على حريتها وعلى ضرورة الحرية حتى تقوم معًا، وهكذا نعود إلى حرية الاختيار من قبل، وإلى حرية التوجيه الذاتى للذهن حتى نبلغ أولى درجات معالم الحرية فى الكائن الحى عمومًا. ولكن هل للحيوان مشيئة؟ وهل للطفل مشيئة؟ يبدو أن طابع الإنشاء والخلق الذى نحن بصدده يساعدنا على الجواب: لا مشيئة إلا للإنسان المسيطر على قدراته الذهنية سائرها. وحيث إن المشيئة إنشاء وخلق، إذن فإن من يقلد آخر فى مشيئته لا مشيئة له فى الحق، اللهم إلا إذا قلنا إن التقليد يتم بقرار، هو قرار التقليد، وهو يتضمن الرضى عن مشيئة الشخص الآخر المقلَّد. ومهما يكن الأمر فإننا لن نكون هنا بإزاء «مشيئة أصلية» ، بل «مشيئة تابعة» أو «مقلدة»، وسوف يكون موضوع المشيئة، فى الحق، هو التقليد والاتباع. وقد سبق أن ألمحنا، سريعا، إلى شرط استقلال الذات عن الخضوع لتوجيه الآخرين أثناء اتخاذ المشيئة، والتقليد نفى للاستقلال. وينتج أيضا عما سبق أنه لا مشيئة فى أفعال الاضطرار، لأنه لم يحدث إنشاء وخلق، فضلا عن عدم وجود بدائل، والبدائل تظل ضرورية، فى موقف الاختيار وفى موقف المشيئة كذلك.

ونستطيع استخراج بعض النتائج من العرض السابق لطبيعة المشيئة:

١ - لا مشيئة بالإكراه.

٢ - لا مشيئة للميت، لأنه ليس بذات، ولا مشيئة إلا لذات.

٣ - ليس من الممكن وجود مشيئتين مختلفتين معا فى الذهن فى نفس الوقت حول نفس الموضوع، وإن حدث، على نحو متتال للتو، فإنه يكون علامة على عدم التكون النهائى للمشيئة، وذلك على أساس شرط الحسم والبت والنهائية للمشيئة.

٤ - حياتنا سلسلة من المواقف، وبعضها يتطلب مشيئات، فحياتنا تمتلأ بأنواع من المشيئات عبر لحظات كل يوم.

ونتوقف الآن، لبعض الوقت، أمام آليات تكوُّن المشيئة وظروفه. ونقطة الانطلاق هى مفهوم «الموقف»، فلا مشيئة إلا فى موقف يتطلب القيام بإجراء سلوكى، على أساس من الاختيار أو من الاختيارات السابقة. وفى كل موقف يكون هناك إمكان لأكثر من اختيار مختلف ولأكثر من مشيئة مختلفة، ولابد من الحسم النهائى. وأحيانا ما يكون مطلب الحسم حالا، فلابد من القيام به للتو، وأحيانا أخرى يمكن تأجيل التنفيذ لبعض الوقت. وتدلنا الخبرة الإنسانية على أن الوقت الممتد بين ظهور الموقف وضرورة إجراء فعل ما، قد يكون لثوان معدودة أو لسنين عديدة. إن ظهور المشيئة وإجراءها أحيانا ما يكون ضرورة حيوية، وذلك فى «المواقف الحدية». كذلك، قد يظهر موقف يقدم «اللحظة المناسبة» التى لابد من انتهازها لتكوين المشيئة. وكما أشرنا، فإن المعتاد أن يكون فى الموقف المشيئى بعض الصعوبة وبعض العقبات. ثم هناك الظروف الخارجية، فى العالم وبفعل الآخرين، التى قد تناوئ تكوُّن المشيئة أو قد تؤثر على ضرورة ظهورها. وأهم منها الظروف الذهنية الداخلية للذات، فلا يتم تكوين مشيئة، بدون صراع ما، وعلى درجة من درجاته، بين قوى الذهن واهتمامات الذات ومبادئها، والذى يحسم تكون المشيئة المعينة هو طبيعة علاقات القوة بين القوى الذهنية وبين الاهتمامات والمبادئ التى للذات، وكذلك مدى القدرة على مجابهة الظروف الخارجية والتأثير عليها. وهنا نلمح ملمحًا جوهريًا فى طبيعة المشيئة: فلا مشيئة للمستحيل، أى أنه لا مشيئة إلا للممكن، تماما كما أنه لا مشيئة للضرورى، فيكون على القوة النزوعية إنشاء المشيئة المناسبة والتى تحقق أعلى ناتج إيجابى من حيث التحقيق الأعلى للاختيار السابق. ويظهر مع مفهوم الممكن مفهوم الأمل: فلا مشيئة إلا ويكون معها أمل إنفاذ مضمونها، الذى هو الاختيار التصورى، فى عالم العمل، وحيث لا أمل فلا جدوى من المشيئة، فلا تتكون أصلا.

ويسبق المشيئة عادة عمليات من الإعداد تبدأ، فى الحق والواقع، منذ لحظة موقف الاختيار، لأن الاختيار هو جنين المشيئة، أو هو مشروع المشيئة، وتستمر عمليات الإعداد مع توجه القصد وبروز النية، ولكنها تتزاحم وتتركز فى موقف تكوين المشيئة، لأن القرار يتطلب معارف ووجدانيات وتقديرات وتحسبات والتزامات توضع أمام الذات. وأحيانا ما تمتد عمليات الإعداد للمشيئة سنين طويلة، وأحيانا ما تتم فى لحظات معدودة تتجمع فيها كل القدرات والملكات التى فى ذلك الجهاز هائل القوة الذى هو الذهن.

والقرار، كما قلنا، هو قلب المشيئة وهو نواتها الصلبة، لهذا فإن الحديث عن القرار وعن المشيئة كأمرين مختلفين إنما هو لضرورات التحليل وحسب. كلا، بل إن الحديث عن كل لحظة من لحظات المجمع الاختيارى المشيئى الإرادى، منفصلة عن الأخريات، ما هو إلا تعبير غير دقيق عن الواقع الذهنى الفعلى، حيث كثيراً ما يكون المبدأ هو: «الكل فى واحد»، كما نعود هنا إلى المبدأ العام الذى أكدنا عليه مراراً وهو مبدأ كلية الذهن والتداخل الضرورى بين شتى قواه وتفاعل شتى ملكاته معاً فى كل لحظة. والقرار البات المستقر آخر ما تتوصل إليه آليات تكون المشيئة، ومن الطبيعى أن يسبق الوصول إليه تردد بين موقفين أو أكثر، وربما يكون أمام الذهن سلم من التفضيلات المكنة، وحين يتم القرار، ومعه يكون الاستقرار والاطمئنان والتحبيذ، يظهر الارتياح. ويمكن للدراسة التفصيلية أن تقارن، جزئيا، بين عمليات المشيئة حتى القرار النهائى وعمليات الإبداع الفنى. ومن الطبيعى أن يختلف الجهد ما بين حالة وأخرى، بحسب درجة الصراع بين البدائل المشيئية، وبحسب مدى الصعوبات وقدر العوائق. كذلك فإن عامل مدى العلم أو الجهل بعناصر الموقف الحالية والمستقبلة يتدخل فى درجة سهولة إنتاج المشيئة أو فى تأخيره. وليس من شك فى أن عمليات الاستطلاع من جهة،

والتحسب والتقدير من جهة أخرى، تتأثران بكم المعلومات التى فى الذهن والمتصلة بموضوع المشيئة، فيكون هناك قرار سهل وآخر صعب... من جهة أخرى، فإن تقدير أهمية عناصر الموقف ليست مسألة عقلية شبه حسابية وحسب، بل يدخل فيها أخذ عوامل شديدة التنوع، مما تهتم به الذات، ومنها العوامل الأخلاقية وغيرها. ولكن مهما يكن كم المضمون المعرفى فى عمليات الإعداد للمشيئة، إلا أن المشيئة ذاتها ليست معرفة، بل هى كيان منشأ ومخلوق.

والآن: هل يمكن قبول مشيئة تتكون تحت تأثير الهوى؟ نعم، بالطبع، لأن هذا هو ما تدلنا عليه أخبار كل الناس، ولكن الهوى وحده لا يكفى لكى تكون المشيئة، فقد يكون مصدراً لها وموجهًا، ولكنه لابد أن يلتحف بمعدات عقلية تفكيرية تصورية، لا لسبب إلا لأن المشيئة هى، فى النهاية، الإعداد للعمل، وللعمل الناجح. ومهما يكن من شأن المشيئة التى مصدرها الهوى، فإن المهم هو الاستقرار على قرارها بعد تدبر والاطمئنان إليه وتحبيذه. وعليه ، فإنه تكون هناك مشيئة مصدرها التعقل وأخرى مصدرها الهوى. وإذا كانت المشيئة، وهى تتكون، تتجه بالاهتمام نحو الهدف المرغوب، فإن توابعها، وهى المخطط والمشروع، تأخذ فى الاهتمام بالأدوات وبظروف السعى وبطرق استجلاب الأدوات الخارجية وغير ذلك من العوامل التى تهم التنفيذ وليس المشيئة ذاتها.

وقد تتكون المشيئة نهائيا ويتم الإقبال على السعى نحو تنفيذها وإقامة هذا التنفيذ عاى الفور، وقد يتأخر السعى أو التنفيذ العملى لبعض الوقت، وهو الذى قد يمتد لسنين طويلة. ويمكن للدراسة التفصيلية أن تنظر فى تأثير مضى الوقت على المشيئة، فى إطار ما يمكن تسميته بمسيرة المشيئة أو نموها.

ولابد من الإشارة إلى ما يمكن تسميته «بأفق» المشيئة: إنه الرغبة فى الإنجاز، وبالتالى فإن المشيئة هدفية فى جوهرها بقدر ما هى نزوعية فى تكوينها. والمشيئة تدور من حول الإعداد لإنفاذ الاختيار المعين، أو الاختيارات

بالجمع، فى عالم الأفعال ، وذلك أكثر من تركيزها على طبيعة النتائج التى سيحصلها العمل، ولهذا فليس لنا أن نطلب من المشيئة أن تدرى مسبقا سائر النتائج التى سينتهى إليها الفعل، لأنها تدور، فى المحل الأول، حول الإعداد لذلك الفعل ذاته، وإن كانت الذات ستكون مسئولة عن الفعل وعن نتائجه القريبة والأبعد ، وفى حدود ما قامت به هى وحدها وبعيدا عن تدخل عوامل أو ذوات خارجة عنها. إن هدفية المشيئة ونزوعيتها يماثلان حركة لاعب لعبة كرة القدم الذائعة الانتشار هذه الأيام، حين ينطلق ليهاجم، ويحاور ويداور ويستعد لإطلاق الضربة بقدمه، وإلى هنا تنتهى المقارنة مع وضع المشيئة، أما إذا تم الفعل وإذا أدخلت الضربة الكرة إلى المرمى، فهذان أمران خارجان عن حدود دور المشيئة، ويدخلان فى اختصاص القوة الفاعلة التى تقوم على أداء الأفعال. وإلى جانب هدفية المشيئة، فلابد من اعتبار أنها مقرونة إلى المخاطرة بقدر اقترانها مع الأمل، حيث قد يحف الخطر، أو احتمال الخسارة على الأقل، بكيان المشيئة. أخيراً ، فإن المشيئة تتحرك فى إطار إثبات الذات فى العالم ، وفى حدود محاولة تعيين المستقبل على نحو ما تشاء الذات ، وفى إطار العلاقة مع العالم ومع الآخرين ، وفى نطاق العلاقة بين الذهن والوقائع.

ويمكن للدراسة المفصلة أن تسهب فى أمر الظواهر والعوامل المصاحبة لتكوُّن المشيئة، وخاصة من حيث الوجدانيات ومن حيث العلاقة مع الجسد ومع أشياء العالم والذوات البشرية الأخرى. وقد أشرنا إلى التوتر والجهد، ونضيف هنا الصبر والمثابرة والثبات والاهتمام والانتباه ودور التوقع وحس الانتصار وحس السيادة والسيطرة، كما أنه يلزم الانتباه إلى المظاهر الفسيولوجية خاصة والجسدية عامة التى تصاحب اتخاذ القرارات الهامة.

ثم هناك موجهات المشيئة ومدى حريتها. وكل ما أثبتناه عن فى شأن موجهات الاختيار ينطبق بحذافيره على المشيئة. وأما حريتها فإنها مؤكدة منذ إثباتنا

لحرية الاختيار ولعين الأسباب، حيث إن المشيئة هى، فى النهاية، نوع أعلى من الاختيار. هذا هو الخط الأساسى.

والسؤال المهم هو: إلى أى مدى تكون الذات حرة فى إقرار مشيئتها بعيداً عن تأثير المؤثرات بأنواعها؟ ولا شك أن كل حالة ينبغى أن تدرس على حدة، ولكن الأمر الحاسم هو أن المشيئة حرة فى جوهرها لأنها إنشاء وخلق، وعن هذه الحرية تنتج المسئولية. ومع ذلك، فإن مدى المعرفة أو الجهل، وضيق وقت التدبر أو اتساعه، ومدى سيطرة الأهواء أو سيطرة اعتبارات التعقل وإدراك الوقائع، كل هذا يؤثر على طبيعة المشيئة، ولكن القرار ذاته يظل حراً وإن أقيم على هوى أو فى وقت ضيق أو على غير علم كاف، لأنه إنشاء وخلق ولأنه إختيار عن وعى. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن المشيئة تعبير عن الحرية وتفترض الحرية، كما أنه لا مشيئة فى الاضطرار، ولا مشيئة فى شأن الضرورى، كما أن المشيئة لا تتعلق لا بما لا يتوقف علىَّ وحدى ولا بالمستحيل، وبين الضرورى والمستحيل يقوم الممكن وهو مجال حركة المشيئة. إن المشيئة تكون حرة فى إطار استقلال الذات عن الموجهات والمؤثرات بأنواعها على نحو مَوْعى به. ولكن ماذا لو أن الوعى بالاستقلال الذاتى كان مزيفا؟ إن لنا فى حالات الأمراض البدنية والنفسية لدليلا على إمكان زيف الاستقلال الذاتى، وكذلك الحال مع زيف الاستقلال الذاتى تحت تأثير قوى الإعلان المنظم المهيمن، وشكل منه تأثير «الإعلام» الرسمى فى أنظمة الحكم الاستبدادى والحكم السياسى الأبوى، وتحت تأثير تمويه السلطات بأنواعها، من تلك السياسية والاقتصادية إلى سلطة العائلة والصداقات، بما يجعلنا نتحدث عن تأثير الغواية على المشيئة. كل هذه حالات تجعل البحث فى كيفية التمييز بين المشيئة الحقيقية وتلك المزيفة أمراً هاماً، وعلى الأخص من حيث تحديد معايير التمييز. ولكن شأننا هنا شأن الفقهاء: ليس لنا إلا الظاهر، حتى يثبت العكس، وبالدليل الظاهر (أو الذى سيظهر) كذلك.

ما خلاصة ما سبق؟ إن المشيئة حالة ذهنية ذات امتداد زمنى قد يقصر جداً وقد يطول جداً . وإذا تحدثنا عن المشيئة وهى سبيل التكون، وعن المشيئة وقد تكونت، وليس عن «المشيئة» من حيث هى قدرة، فإننا نقول إن المشيئة تكون دائما متعينة، فلا فراغ فى المشيئة، ولا مشيئة فى فراغ. وهى تنطلق من الاختيار، وتنبنى على القصد والنية، وتتمحور من حول القرار بإنفاذ الاختيار نهائيا فى العمل، وتحيطه ببطانة وجدانية قوية تشكل نوعا من الاتجاه، بل الاندفاع أحيانا، نحو العمل، ويكون من توابع المشيئة المخطط والمشروع، ويتلوها مجمع «السعى» الفرعى المكون من الإرادة والعزيمة والإقدام. فالمشيئة تكوين نزوعى وجدانى تصورى معا، كما أنها إنشاء وخلق من الذهن، وليست معرفة ولا إدراكا ولا تقريراً، بل إضافة تجديدية على أحوال الذهن، كما أنها مبادرة بالمعنى الدقيق للكلمة. وهى، بقرارها الذى هو قلبها، تأتى بالحسم والجزم والقطع والبت والقضاء، بما يميزها عن الحلقات الثلاث السابقة عليها، وهى النية والقصد والاختيار، وكذلك عن مجرد الرغبة التى تدخل من غير شك فى تكوين المشيئة، حيث لا مشيئة بغير رغبة. وهى تتميز كذلك عن تلك الحلقات الثلاث السابقة عليها بنبذ البدائل الاختيارية المتروكة نبذاً تاما، فلا تعود تكون معلما من معالم الحياة الذهنية بعد قيام المشيئة. وهدف المشيئة هو الاتجاه نحو تهيئة الظروف لإنفاذ الاختيار فى العمل، وهذا هو مضمونها. إن المشيئة نشاط ذاتى يتجه نحو التجسد فى موضوع، وهى، من حيث هى نزوع، تتبع ظاهراً القوة النزوعية العملية، ولكنها تهيؤ لأفعال القوة الفاعلة. وعلى عكس الاختيار، الذى يقوم حول أمور نظرية وعملية ووجدانية أحيانا، والذى قد لا يتبعه أى عمل أو سلوك أو أداء موضوعى، فإن المشيئة لا يكون لها من معنى إلا بالاتجاه نحو التجسد. المشيئة إذن هدفية وحركية وفيها سمة التنفيذ بمعنى «التوجه نحو» . وإذا كان يمكن تبريرها، إلا أنها لا دافع لها، وذلك من حيث هى خلق وإنشاء، كما أنها بعيدة عن

مجال الصواب والخطأ الذى لا يكون إلا للمعارف وأحكام الربط بين التصورات، وشأنها فى هذا شأن الإبداع الفنى. ولهذا أيضا فإن شيئا من طبع المخاطرة يتعلق ببعض المشيئات، وربما وجد نظر ما أنه يمكن الربط بين المشيئة والمخاطرة والرهان. ولا مشيئة إلا عن بينة ووعى وانتباه، فلا توجد مشيئة «تلقائية»، لأن التدبر والإعداد من العمليات الجوهرية فى تكوينها وفى إنشاء القرار الذى هو بؤرتها. كذلك، فإنه لا مشيئة حقة إلا بالرضى والاقتناع التامين، فهى تتم طوعا، وإلا فليست بمشيئة، كما أنه لا مشيئة للضرورى ولا المستحيل ولا مشيئة فى أفعال الاضطرار، لا لشيء إلا لأنها بطبيعتها، أى أفعال الاضطرار، لا تتضمن اختياراً مقصوداً. ولا مشيئة إلا فى موقف، وطالما استمر الموقف امتد كيان المشيئة، ولذلك فإن المشيئة تعرف حياة «النَفَس الطويل»، على عكس الانفعال على سبيل المثال. وهناك بعض الأمور التفصيلية التى تحتاج إلى درس خاص ليس هذا مكانه، ومن ذلك صلة المشيئة بالخير والشر، وهل يمكن قيام «مشيئة مؤقتة»؟ وهل لا تكون المشيئة إلا للاختيارات الصعبة والهامة وحسب؟ وهل يمكن أن تتعلق المشيئة باختيارات عامة من مثل الصدق والسعادة والخيرية أو أضدادها؟

ويمكن أن نتحدث عن «عوارض» المشيئة، أى ما يعرض لها بعد تكونها، وقد يرى البعض أن شيئا من هذه العوارض إنما هو «أمراض» لها. ومن ذلك، وعلى نحو شديد الإيجاز يكتفى بالإشارة إلى رؤوس العناوين، مسألة دور الأدوية والمنشطات فى الضغط على المشيئة أو فى إسراع استثارتها أو إبطاء ذلك، ودور المعوقات بأنواعها وهى تقف فى وجه المشيئة، وقد تكون هذه المعوقات داخلية ذهنية أو خارجية موضوعية، فكيف يكون وصف حال «إحباط» المشيئة؟ ولعل مراحل التخطيط والسعى ثم إجراء التنفيذ أن تكون مناسبات «لامتحان» المشيئة واختبارها، وقد ينتهى ذلك إلى تقوية المشيئة بالإرادة والعزيمة والإقدام، وقد يؤدى إلى «خورها» أو إلى «تضعضعها»، إن لم يكن إلى «خمودها» و«إنطفائها».

ثم هناك عارض معارضة المشيئة بمشيئة مضادة للذات المقابلة، فأنا لا أعيش وحدى. وقد يفرض علىَّ الآخر مشيئته، فهل تكون هذه مشيئة حقيقية لى ؟ خاصة إذا أدت إلى قيام أفعال أقوم بها عملا؟ وهناك حالة قبول ألمانيا لشروط اتفاقية الصلح القاسية، فى فرساى، مع الحلفاء فى عام الحضارة الغربية ١٩١٨ للميلاد، فقد كان ذلك «رغما عنها»، وأدى، مع عوامل أخر، إلى قيام الحركة النازية بعد ذلك بسنوات، وهناك حالات معتادة فى فرض الزواج على فتيات دون مشيئتهن الحقة، فتظهر مشكلة المشيئة الحقة وتلك غير الحقيقية. وقد أشاء مشيئة ولكنى أعدل عنها، ثم أعود إليها، وبعض الناس يختار اليوم مشيئة معينة، كالانضمام إلى حزب سياسى معين، ثم ينضمون إلى الحزب المخاصم بعد سنوات، فنكون بإزاء «تحولات» المشيئة، بل «إنقلاباتها»، كما فى حالات تغيير الديانة والمذهب والمهنة وما شابه. وقد نؤجل تنفيذ المشيئة، فنكون أمام المشيئة المؤجلة، وقد نؤجل محض اتخاذ القرار المشيئى ذاته، كما فى عبارة «سنرى». ثم ما تكييف مشيئة معلنة تعلم الذات أنها مزيفة، وهو حالة «المشيئة الظاهرة الكاذبة»؟ وقد نتوقف عن المشيئة تمامًا، فتكون حالة السواء والحياد، وقد نعجز أصلا عن إصدار مشيئة لسبب أو لآخر، فنكون أمام «عجز» المشيئة. ويمكن للروائيين والمسرحيين والأخلاقيين التأمل حول حالة مفترضة لشخص يخلو من أية مشيئة كانت. وما دمنا فى صدد الإشارات الموجزة إلى بعض رؤوس العناوين، حيث إن الذى يهمنا، هنا، فى المحل الأول، هو الحديث عن تعريف المشيئة وطبيعتها وسماتها ومكانها من حيث الحرية، فإننا نشير إلى أنه يمكن أن تقوم دراسة تفصيلية لأنواع المشيئة ودرجاتها.

وفى النهاية، فيم تقوم أهمية المشيئة وما مغزاها بالنسبة إلى الكيان الإنسانى؟ ربما كانت المشيئة، والتى كان الاصطلاح القديم يغلفها برداء الإرادة، من أعظم

أفعال الإنسان، بل لعلها أعظمها جميعا، لأن فيها، على التقريب، شيئا من كل شيء، وهو التي تقوم بالإنشاء والخلق لقرار يحدد به الإنسان مصيره، ومصير آخرين ومصير أجزاء من العالم، إن بالخير أو بالشر.

والمشيئة تقوم بين الذات والعالم، في المنطقة الواقعة بين الضروري والمستحيل، أي منطقة الممكن، وهي تحمل معنى التوجه نحو تغيير العالم والبيئة (البشرية وغيرها) التي أعيش فيها للحال والاستقبال، ولكنها تتصل بالمستقبل على الأخص، وتحمل الرغبة في تغيير الحاصل وتشكيل المستقبل. وربما تقف المشيئة في مواجهة العالم وتكون العلاقة بين الذات والعالم علاقة صراع، وكلما زادت حدة الصراع عظم قدر المشيئة وعظم قدر المخاطرة معا. ونفس الأمر أيضا مع الدفاع عن الذات، وفي كلا الحالين تحتاج المشيئة إلى عون الإرادة وعلى الأخص إلى سند العزيمة، التي هي الهيئة الأعلى للإرادة. ولا شك أن المشيئة، في مواجهة العالم، وهي تحمل مشروع إعادة تكوين العالم، تأتي في معيتها بمعنى السيادة والسيطرة، ونجاح مشروع المشيئة يعني انتصار الذات. وكثيرا ما تتصادم المشيئات بين البشر، أفرادا وجماعات ومجتمعات وثقافات، ويكون حاصل الصدام، أحيانا كثيرة وإن لم يكن دائما، هو انتصار مشيئة على مشيئة، تماما كما انتصرت مشيئة ونستون تشرشل رئيس وزراء بريطانيا على مشيئة أدُلف هتلر زعيم ألمانيا في حربهما الأوربية الكبرى الثانية في القرن العشرين للميلاد ، وكما انتصرت مشيئة جيش مصر على مشيئة جنرالات صهيون في حرب رمضان. وفي كل الأحوال يتغير الواقع ويبني واقع جديد، كان مخططا ومشروعا، وموضوعا للمخاطرة على مستوى المشيئة قبل الاتجاه نحو التنفيذ وقبل حصول النجاح. ومرة أخرى، تملأ المشيئة الفجوة القائمة بين الواقع وما نرى أنه الأفضل .

والحق أن المشيئة هي أعلى أشكال إيجابية الذهن البشري، في مواجهة مرونة

نسبية، ولا نقول سلبية، لأشياء العالم وظروفه. وهذه الإيجابية هى مدخل فرض طابع الذات على العالم الخارجي وعلى نفسها على السواء. إن المشيئة هى علامة الذات، ويختلف قدر الذوات بقدر عظمة المشيئات وثباتها، إن لم يكن بنجاحها. إن المشيئة تعني حفر اسم الذات على الوجود. ومجموع مشيئاتى يحدد ذاتى، فضلا عن أنه تعبير عنها، ويعين مسار حياتي. ولكن المشيئة لا تستطيع أن تطال ماضىَّ، وإن كان أمامها كل الإمكان أن نشكل مستقبلى من جديد وخلافا للواقع، فلا مشيئة لى مع أفعالى السابقة، ولكن لى كل المشيئة مع أفعالى القادمة. ومن المفهوم أنه لا مشيئة إلا لذات حية، ولا مشيئة للميت، فضلا عن الجماد. إن فى جوهر المشيئة أن تكون لى «أنا»، وأن تعبر عن كيانى الذاتى، خاصة وأن كل مشيئة نهائية تكون، فى العادة، محصلة لوضع توازن قوى الذات المختلفة، التى قد تشهد صراعا غير هين فيما بينها أحيانا، ولأولويات مبادئها الموجهة ومعاييرها للتفضيل. وإيجابية المشيئة التى نتحدث عنها هى أبعد شىء عن النمطية وعن التكرار وعن الخضوع لمبدأ «القصور الذاتى». وبقدر ابتعاد الأشخاص عن نموذج النمطية، وما يتبعه من تقليد، يكون نصيبهم من ممارسة المشيئة. وما لنا نتحدث عن إيجابية المشيئة، وهذه الإيجابية، بناء على ظاهرة «المبادرة»، وعلى هيئات ودرجات قد لا تدركها عقولنا البشرية الضعيفة، ملازمة بالضرورة للحياة ذاتها؟

إن المشيئة عنوان الذات، وهى أيضا مناط المسئولية الأول، ومناطها الثانى هو الفعل، ومناطها الثالث هو نتائج الفعل المباشرة ثم غير المباشرة فى بعض الأحيان، فلا مسئولية عن الرغبة أو التمنى، ولا عن الاختيار، لأنه محض فكرة تسبح فى فضاء النظر، ولا حتى عن القصد والنية، لأنه يمكن تغييرهما، كما أنهما لا يرتبطان مباشرة بالعمل، وإنما تكون المسئولية مع المشيئة لأنها استهداف للعمل، وهى تجميع لقوى الذهن والذات من أجل إنفاذ الاختيار فى

العمل (وهذه هى إحدى أمارات أهمية المشيئة: أنها تجميع لقوى الذات لدفعها نحو إنجاز هو تغيير لوجه العالم). ويقابل هذا أن شتى المجتمعات انتهت إلى إثبات المشيئة بشروط اكتمال النضج العصبى للشاب، فهى دليل على النضج وهى الدرجة الأولى على سلم تحمل التبعات.

ومن الطريف أن نظم الحكم المستبدة تقلل ما استطاعت من اتخاذ أفراد مجتمعاتها لمشيئات تخصهم، وتضع فرداً واحداً، فى العادة، من تحته خدم وأتباع، لكى تكون له وحده المشيئة. وقد تضع مشيئة واحدة، هى كلمة من شخص أو عبارة فى بيان أصبح بأمر المستبد مقدساً، تغلق الباب أمام كل المشيئات، ونعود هكذا إلى نموذج النمطية وتوابعه من التقليد والتكرارية، حيث الجميع يكررون نفس الكلام، وحيث الجميع يرجعون ويرجعون إلى مشيئة الشخص الواحد، الذى هو القائد والحاكم والقاضى والمفكر والحكيم والمشير وصاحب اللواء. ولحسن الحظ، فإن بداية قلب حكم الاستبداد هى أيضا مشيئة من قلب جرىء برفض الواقع واختيار الحرية. لأنه لا مشيئة بغير حرية، والمشيئة هى من أعظم علامات الحرية، انطلاقاً من الاختيار التصورى الذى هو قلبها.

سادسا: مُجَمَّع السعى الفرعى: الإرادة والعزيمة والإقدام

مفهوم «الإرادة» فى هذا العرض الأصولى يجعل منها مجرد قوة حيوية تحمل المشيئة وتعينها وتستمر فى عملها المساند فى خلال إنتاج الفعل حتى يكتمل. وقد تحتاج إليها المشيئة أو لا تحتاج، فيمكن أن نتصور أفعالا تنطلق من الاختيار إلى المشيئة ثم إلى التنفيذ مباشرة . فالإرادة محض قوة معاونة ، فهى لا تختار ولا تقصد ولا تنوى ولا تقرر ولا تشاء ، وبالتالى فلا مسئولية لها عن فعل أو نتائج.

نحن، إذن، نرفض الاستخدام التقليدى لمفهوم «الإرادة»، الذى يجعل منها أداة الاختيار والتفضيل وقوة العمل ومناط المسئولية معا، ومن هنا فهى، عند ذلك التصور التقليدى، قلب مشكلة الحرية الإنسانية. ويعود رفضنا لذلك التصور التقليدى إلى عدة اعتبارات:

أ – أهمها أن ذلك التصور جابه صعوبات جمة بسبب جمعه فى «الإرادة» جوانب مختلفة بل ومتنافرة، فهى تختار، وبالتالى تتدبر وتقدر وتوازن وتحسب عقليا، وهى «تريد» وترغب وتتحرك على نحو وجدانى ونزوعى، وهى هى التى تقوم بالفعل كذلك، وهى ذات دور أخلاقى أيضا. وقد بدا لنا، ابتداء من الملاحظة الدقيقة للخبرات البشرية المنوعة، وبداعى الوضوح والاتساق معا، أنه من الأقوم إفراد جهات ذهنية مختلفة للوظائف المختلفة التى كان التصور التقليدى يجمعها جميعًا، على نحو مصطنع وتعسفى ، تحت اسم «الإرادة». إن ما كان مجموعا، ومختلطا، تحت ذلك الاسم قد تخصص فى العرض الأصولى الذى نقدمه هنا على هيئة الاختيار والقصد والنية والمشيئة والإرادة والعزيمة والإقدام، حيث تصبح «المشيئة» المفهوم المركزى وليس الإرادة.

ب – ثم هناك اعتبار ثقافى وحضارى، وهو أن الاستخدام الحالى، فى اللغة العربية، للمصطلح، إنما يعود، على نحو مباشر، إلى نقل القانون المدنى

الفرنسى إلى تشريعاتنا، وفى قلبه نظرية الإرادة فى إطار نظرية العقد، بينما تعود أصول ذلك التشريع الفرنسى إلى أسس نظرية عند القديس توما الأكوينى الكاثوليكى الديانة، الذى يعتمد بالكلية على أرسطو اليونانى، هذا بينما أننا نحن، الآن، ننطلق فى بناء ثقافة وحضارة جديدتين تماما، ولا نترك للحضارة الغربية أن تفكر لنا ، وهى لن تفكر لنا لأننا لسنا ممن يهمها فى شىء ، ولا نعتمد فى شىء على حضارتين ميتتين هما الحضارة المسيحية وتلك اليونانية، لأننا لا شأن لنا بهما، ولا بغيرهما، إلا على سبيل دراسة الآخر، القريب أو البعيد أو غير ذلك.

ج - التناولات السابقة لمسألة الإرادة تعتمد، فى العادة، على أساس مشترك بعيد، هو نظرية اليونانى أرسطو فى الإرادة، وهى بهذا ترث، ضمنا على الأقل، تصوره للإنسان اليونانى، والذى خلاصته الأخيرة أن العقل جوهر الإنسان، وأن جوهر العقل هو النظر المجرد، هذا بينما لا شأن لنا بالحضارة اليونانية ولا بمفكريها، وعلينا أن ننطلق بدءا من النظر فى الوجود مباشرة.

د - الاستخدام الاصطلاحى التقليدى يجعل من الإرادة، فى نفس الوقت، أمرًا على صلة بالعقل (مثلا حديثه عن «الإرادة العاقلة») وأمرًا غير العقل، وأحيانًا كثيرة ضده (مثلا مسألة «معرفة الخير وإرادة الشر»، ومسألة «مقاومة الإرادة للعقل» فى التناول التقليدى)، وهذا خلط شديد، وقد يكون محتويًا على شىء من تناقض.

هـ - ذلك الاستخدام الاصطلاحى التقليدى تختلط فيه، كذلك، معًا، مفاهيم متنوعة ومختلفة «للإرادة»: الإرادة كملكة للقيام بأفعال معينة، الإرادة كفاعل، وكمسئول بالتالى عن الفعل وعن نتائجه (كما فى نظرية العقد فى التشريعات اللاتينية ومن ورث عنها)، الإرادة كحالة نفسية، الإرادة

كطاقة (الحديث عن «قوة الإرادة» وضدها)، الإرادة كعامل أخلاقى (الحديث عن «الإرادة الحسنة» وتلك السيئة).

ز - الفعل «أراد» يستخدم فى اللغة العادية بمعانى شديدة التنوع، ومنها: احتاج، رغب فى، اتجه نحو، استهدف، وضع غاية له أن، حاول، اختار، شاء، قصد، نوى، عمد إلى، وغيرها، واستخدامه اصطلاحيا يؤدى إلى خلط شديد، ولهذا، فإننا لا نستخدم الفعل «أراد» كاصطلاح، وهو الأمر الذى اضطرت إليه النظرة التقليدية، ونقتصر على الاستخدام الاصطلاحى لكلمة «الإرادة».

إن هذه الدراسة تنطلق من الملاحظة المباشرة للتجربة الإنسانية ومن التنظير المتسق، وذلك تطبيقًا لمبدأ الاتجاه إلى الوجود مباشرة فى تأسيس ثقافتنا الجديدة وفى بناء أصولياتنا نحن، وذلك دون حاجة إلى مرور على أغيار فى ثقافات مختلفة فكروا لأنفسهم لا لنا، وفكرهم سيشكل عبئا وعائقا لكل من يتوهم، من غير أهل تلك الثقافات، ودع عنك إن كانت حية أم ميتة، أنه بقادر على أن يفيد منه وأن يبنى عليه. لهم شأنهم ولنا شأننا، وشأننا غير شأنهم. إننا نفكر لأنفسنا بأنفسنا من أجل ذاتنا الجمعية الجديدة.

يحتوى «المجمع الاختيارى - المشيئى - الإرادى» على سبع حلقات، ويمكن تقسيمه ثلاثيا، بحيث يقف الاختيار بمفرده، لأنه نقطة الانطلاق، ولأنه قد يكون اختيارًا نظريًا محضًا ولا صلة له بالاتجاه نحو العمل، ثم يقف القصد والنية والمشيئة معا، حيث المشيئة قمة الحلقتين السابقتين الممهدتين لها ، وحيث ارتفاع فى الدرجات من التصورى إلى الوجدانى إلى النزوعى، وبينما تقوم على الاختيار، وهو تصورى محض كما كررنا، القوة التفكيرية التصورية، فإن الذى يقوم على أداء ثلاثى القصد والنية والمشيئة هو القوة النزوعية العملية، وهى أيضا التى تقوم على أداء نشاط الثلاثى الأخير، الذى يشكل هكذا تجمعًا فرعيًا،

والمكون من الإرادة والعزيمة والإقدام، ولكن تعتمد القوة الفاعلة للذات على هذا الثلاثى أيضا فى أثناء الأداء الموضوعى للفعل الإنسانى موضوع المشيئة .

ومن المناسب أن نجمع ثلاثى الإرادة والعزيمة والإقدام تحت جامع «السعى»، لأنه بينما المشيئة فيها من الاختيار ومن القرار ما فيها من عنصر تصورى، فإن هذا الثلاثى الأخير يتجه إلى العمل اتجاهًا واحدًا ولا شأن له بالتصوريات، وهو ذو بطانة وجدانية قوية، ولكنه مقام على أساس من قوة حيوية تضرب بعيدا فى جذور الكائن الحى من حيث هو حياة. إن «السعى» يعنى، ليس العمل الفعلى، بل الاتجاه نحو العمل ونحو التنفيذ، ثم تستمر الإرادة والعزيمة والإقدام جميعا فى التواجد فى أثناء الفعل إن احتاجت الذات إليهم، حتى يكتمل ويصل إلى غايته.

ونفصل، الآن، القول، بعض تفصيل، فى تعريف الإرادة وطبيعتها وأهم سماتها.

يمكن أن نعرف الإرادة بأنها «طاقة السعى نحو طلب التنفيذ للمشيئة وإتمامه». وما دامت طاقة فهى قوة، ولكنها «قوة» بالمعنى العادى لهذه الكلمة، أى بمعنى ما يساعد على إنتاج أمر ما، وليس بالمعنى الاصطلاحى الذى نستخدمه عند الحديث عن «القوى الذهنية»، وهى قوة الحس والقوة التصورية والقوة الوجدانية والقوة النزوعية والقوة اللغوية والقوة الفاعلة وقوة الإنشاء والخلق.

إن هذه القوة قوة حيوية تتصل بالذهن وبالذات ، ولكنها تقوم على الخصوص على أساس من الطاقة الحيوية للإنسان من حيث هو كائن حى ذو نشاط. وعلى ذلك يمكن أن نقول ، ثانيا ، إن الإرادة «هى قوة حيوية تحشد الطاقة من أجل تنفيذ المشيئة».

الإرادة إذن قوة حيوية وطاقة، فهى، بالتالى، ليست ملكة ولا قدرة ولا جهازًا يؤدى وظيفة ذهنية معينة. ولذلك، فإنها ليست هى التى تقوم بالقرار ولا من قبله بالتدبر والتقدير، فلا دور لها تصوريا، ولا مصدر لها عقليا، وإنما هى عامل

مساعد وقوة حيوية مضافة وحسب. وعليه، فإنه ليس لها أدوات تختص بها، حيث إنها هى ذاتها أداة، كالوقود الذى يستخدم فى انضاج الطعام فى قوة وسرعة. كذلك، فإنه ينتج عما سبق أنها ليست هى التى تنتج النتائج، لا على مستوى الذهن ولا على مستوى العمل، إنما المشيئة، فى إطار القوة النزوعية العملية، هى التى تقرر وهى التى قد تستجلب الإرادة لمعاونتها فى الصعب من الأمور، وقد لا تفعل، والذات ، من خلال القوة الفاعلة المنفذة ، هى التى تقوم بإنفاذ المشيئة فى عالم الواقع، وقد تستعين هى الأخرى بالإرادة أو لا تستعين . إن نشاط الإرادة تابع بالكلية للمشيئة وللقوة الفاعلة ، وهو تابع للأولى بموازة المخطط والمشروع الناتجين عن توجه المشيئة نحو وضع مضمون الاختيار موضع العمل ، وهو تابع للثانية فى أثناء إجراء الفعل وحتى تمامه ووصوله إلى غايته . الإرادة قوة حيوية وطاقة وإضافة وأداة للمشيئة وللقوة الفاعلة على السواء، أى من قبل الفعل وأثناءه .

ويمكن أن نقول كذلك إن الإرادة حامل للمشيئة نحو التنفيذ، وسند لها، وربما شكلت نوعا من بطانة التنفيذ أثناء الأداء الفعلى. وهى من حيث هى طاقة، فإنه يكون لها كم وكيف، فتكون أعظم وأسرع وأقوى أو ضد ذلك. ولا شك فى أنها تصطبغ بصبغة وجدانية تتمثل فى الحماس الذى ينتج اندفاعا أعظم، أو فلنقل إن الإرادة قد تتغلف بغلاف وجدانى هو الحماس.

وإذا كانت الإرادة قوة مساعدة مساندة حاملة، فإنه ينبغى الحذر عند وصفها بأنها «دافعة» و«محركة»، حيث يجب أخذ هذين الوصفين من حيث جهة القوة والطاقة، وليس من حيث مفهوم السبب والمصدر.

فالحق أن الإرادة ليست «دافعا» لشىء ، أى موجها له، لأنها لا تمتلك مقومات الدافع الموجه، وإنما هى أمر يوضع فى خدمة القوة العملية وتلك الفاعلة اللتين تقومان على التوجيه وعلى وظيفة الدافعية.

إن الإرادة أقرب ما تكون إلى الحصان الذى يركبه الراكب، وقد يستطيع أن

يمشى على قدميه، أو هى على مثال المصعد الكهربائى الذى يدفع بالأثقال إلى أعلى ولكن لا مشيئة له ولا هو الذى يوجه نفسه بنفسه، فضلا عن توجيه الصاعدين فيه.

إن الإرادة حالة ذهنية، ولكن الأقوى أن ننظر إليها من حيث هى نشاط حيوى موعى به، وفى المقابل فإنها ليست فعلاً معيناً، كفعل المشيئة والقرار والاختيار والرفض وما شابه، بل هى نشاط يصاحب أفعالا أخرى، ذهنية وإجرائية فى العالم الموضوعى. وهى لا تعى ذاتها، بل تكون بالكلية أداة فى خدمة القوة النزوعية والقوة الفاعلة، وبالتالى فإن هذا يؤكد أنها لا توجه شيئا فضلا عن أن توجه نفسها، إنما المشيئة والذات هما اللذان يوجهانها. وما دامت ليست فكراً ولا عقلاً، فإنها لا تعرف القبول والرفض، ولا الإيجاب والسلب، ولا الإثبات والنفى، وقد أشرنا، من قبل، إلى أنها ليست هى التى يمكنها أن يقوم بدور التدبر والمداولة فى أمر مشيئة الاختيار لكى يُمضى به نحو الإنفاذ فى العمل. ويتصل ببعض ما سبق، أى بأنها لا تعى ذاتها، أنه لا يمكن مقارنتها مع الغريزة، وهى التى تدرى، على نحو ما من أنحاء الدراية، هدفها، كما أنها تعى نفسها فى انطلاقها وتنتج نتائج على مستوى الشعور والفعل الخارجى. ويظهر من كل ذلك أن الإرادة قوة، بل أداة، محايدة تستخدمها الذات حيث تشاء، ومن حيث هى أداة محايدة، فليس لها من اثنينية المظهر والمخبر شىء، إنما هى كالطاقة باطنها كظاهرها.

وما دامت قوة وطاقة فإنها تؤدى إلى الشعور بمعنى «الجهد»، الذى يختلف هو الآخر كماً وكيفاً. إن شأن الإرادة هو شأن المادة المضافة على كيان آخر فتؤدى إضافتها إلى تغير فى كم النشاط ونوعه، وهو أمر ندركه فى حياتنا اليومية فى عمليات الإذابة وفى عمليات انضاج الطعام على سبيل المثال. وما دامت قوة وطاقة، فإنه ينتج عنها، أيضا، الاندفاع والاندفاعة، ويمكن أن نتحدث

عن «مجرى الإرادة» وعن «تيار الإرادة»، فضلا عن «الطاقة الإرادية» و«القوة الإرادية».

رأينا أن الإرادة تعمل مع المشيئة، من جهة، من أجل أن توضع موضع التنفيذ العملى، ومع القوة الفاعلة، من جهة أخرى، من أجل مساعدتها على إقامة الفعل حتى يكتمل. أما من حيث علاقتها بالمشيئة، فإن هذه الأخيرة تقدم قرارها وتستدعى الإرادة لكى تعاونها على إنفاذه فى العمل، وهكذا، فإن الإرادة تتعلق، على التدقيق، بمعاونة المشيئة على حمل القرار، ومن ورائه الاختيار، إلى عالم العمل. وتقوم الإرادة بحمل المشيئة، وتحيط بها وتدفع بركبها نحو الأداء العملى. وهكذا يظهر أنه حيث لا مشيئة فلا إرادة. ويمكن تشبيه الإرادة، من هذه الزاوية، بسائق سيارة يعمل عند صاحبها، فصاحب السيارة هو صاحب المشيئة والسائق مجرد معاون، وحيث لا يشاء صاحب السيارة، فإنه لا عمل للسائق. وأما من حيث إقامة الفعل، فإنه من المهم أن ننبه إلى أن الإرادة لا تتصل بأداء الفعل ذاته، وهو الذى تقوم به القوة الفاعلة كجهاز للذات فى هذا الصدد، وإنما هى تتصل ببطانة ذلك الأداء حتى يكون أقوى وأسرع وأكثر إنجازاً وفعالية. وهى تتعلق بمقدمات ذلك الأداء، على نحو ما رأينا مع المشيئة، وبماجرياته التفصيلية كذلك، وحتى اكتماله. ومن هنا يظهر أن الإرادة، سواء من حيث علاقتها بالمشيئة أو علاقتها بالفعل، ليس لها من معنى إلا فى إطار مفهوم «العمل»، الذى يؤدى إلى القيام بأفعال، سواء كان ذلك من السعى نحو العمل أو من حيث أداء الفعل ذاته. فالإرادة تسبح فى فضاء العمل، تحضيراً وإنجازاً، وهو ما ينتج عنه نتيجة ذات خطر، وهى أن الإرادة لا شأن لها بعالم التصوريات على الخصوص. من جهة أخرى، فإذا كانت القوة الفاعلة، ومن ورائها المشيئة والقوة النزوعية، تعملان للبيئة البشرية، أى للمجتمع، الذى سيتم فى إطاره الفعل تنفيذا للمشيئة، حسابا أو بعض حساب، فإن الإرادة لا تنظر إلى المجتمع أى نظر، بل لا تستطيع ذلك من الأصل، ولا صلة لها بالعلاقات البشرية، حيث إنها مجرد أداة ولا تعى

نفسها. وما دمنا قد قلنا إنها أداة «محايدة»، فإن كلمة «عمياء» تقفز إلى الذهن في شأن الإرادة، وهي تصح وصفا لها في إطار أن الإرادة لا تستطيع توجيه نفسها بنفسها.

وحيث إنها قوة حيوية في الصميم، فإننا يمكن أن نتصور أن لها مثيلا، أو مقابلا، عند بعض الكائنات الحية الأخرى. وما دامت ذات جوهر حيوي، فهي، إذن، لا عقلية وغير عقلية في آن واحد، ولذلك فإن أفاعيلها قد تدهش العقل بالفعل، مثلها في ذلك مثل الإيمان، وإن كان ذا تركيبة مختلفة عن تركيبتها كثيراً. وهو الذي يقال، وعن حق في حدود التشبيه، إنه «يحرك الجبال». ولكن القوة التفكيرية التصورية، من خلال القوة النزوعية، تستطيع استخدام الإرادة وتوجيهها. ولعل هذا الطابع اللاعقلي أن يفسر، من جديد، أنها لا يمكن أن تتدخل في كل الأنشطة التصورية، اللهم إلا من حيث إطار «بذل الجهد» الذي يمكن أن يكون مضمونه نشاط عمليًا أو تصوريًا. ولأنها خارج نطاق الصواب والخطأ، فلا يمكن الحديث عن «إرادة مزيفة» ولا عن «خداع في الإرادة»، بل قد يكون من غير المنطقي الحديث عن «انفلات الإرادة» بعيدا عن سيطرة القوة النزوعية أو تلك الفاعلة، وإن كان يمكن الحديث عن «اندفاع الإرادة» ، بل وعن فورانها. كذلك، فإن الإرادة تقع خارج نطاق الخير والشر، ولكن يمكن الحديث عنها في حدود النجاح والفشل، وفي حدود القوة والضعف. وحيث إنها أداة، فإنها ليست تلقائية النشاط، بل هي تستدعي وتستجلب، ويمكن كبحها وكبتها. كذلك، فإنه لا يمكن الحديث عن «إرادة خالصة»، فهو تناقض في الألفاظ.

والآن، ما صلة الإرادة بالحرية؟ إنها تقع خارج مجال الحرية، لأنه لا اختيار فيها ولا لها، وهي لا تقرر ولا تقبل ولا ترفض، وهي ذاتها غير قابلة لأن توصف بالحرية أو بضدها. أما حديث البعض، في حضارات مختلفة عنا، عن «حرية الإرادة»، فإنما يقصدون، في لغاتهم، بتلك الكلمة ما يُدل عليه في العربية «بالاختيار»، وهو بالفعل ما تعرض في صدده مشكلة الحرية، من حيث الحدود

والقيود والعوائق والموجهات، كما رأينا ذلك فى مكانه من قبل. إن الإرادة بذاتها أداة، ولذلك فلا هى حرة ولاهى غير حرة، إنما هى قوة تضاف أو لا تضاف على المشيئة وعلى الاختيار من ورائها. إن الحرية تدور من حول الاختيار، وليس من حول الإرادة التى تتعلق بتنفيذ مضمون المشيئة فى العمل. وربما كان السؤال الوحيد الحق فى شأن الإرادة هو: هل هى تكون، فى كل حالة معينة، قوية بما فيه الكفاية لكى تحمل المشيئة على جناحها حتى تنفذ وتقوم فى العمل؟

والعزيمة هى تاج الإرادة وكمالها، أما الإقدام فهو القفزة التى يتم بها الانتقال الفعلى من عالم الذهنيات إلى عالم العمل والأداءات.

وننهى هذا الحديث بمقارنة موجزة بين الإرادة والمشيئة، حتى تتضح الفروق، وتتضح كذلك طبيعة كل منهما مرة أخرى وتحت ضوء جديد:

١ – لا إرادة بغير مشيئة، ولكن يمكن تصور مشيئة لا تحتاج إلى الإرادة فى الانتقال إلى عالم التنفيذ العملى.

٢ – المشيئة ثلاثية التكوين (تصورية ووجدانية مع غلبة الطابع النزوعى)، بالإضافة إلى حظها من سمة الإنشاء والخلق، بينما الإرادة قوة حيوية محض.

٣ – المشيئة تعى نفسها وتوجه ملكات وأنشطة للذهن، والإرادة لا تعى نفسها، باعتبار أنها قوة حيوية وحسب.

٤ – المشيئة لها مضمون، والإرادة عين نفسها.

٥ – تكوين المشيئة يمكن إدراكه فى وضوح نسبى، بسبب عنصر التصور فيها وأنها ترتكز على اختيار تصورى، بينما إدراك الإرادة، عند الذات المريدة، يتم على نحو مباشر حيوى على طريقة إدراكنا للجهد مثلا.

٦ – المشيئة تتبع القوة النزوعية، بينما تكون الإرادة فى خدمة تلك القوة النزوعية وكذلك القوة الفاعلة.

٧ – المشيئة قدرة تتدبر وتتداول وتقدر وتعرف الرفض والقبول وتقرر، بينما الإرادة محض أداة.

٨ – المشيئة يمكن تغييرها وقلبها، بينما الإرادة واحدة دوما ، وإن ظهرت على درجات من القوة والضعف.

٩ – المشيئة فعل ذهنى خلاق، بينما الإرادة نشاط حيوى.

١٠ – المشيئة يمكن التعبير عنها لغويا، ولا يمكن ذلك مع الإرادة.

١١ – المشيئة تشارك فى تشكيل الفعل، والإرادة تساعد على الأداء وحسب.

١٢ – المشيئة مناط للمسئولية، وليست الإرادة كذلك ، لأنها محض أداة وقوة مساعدة ولا تختار ولا تقرر.

١٣ – المشيئة تدور فى إطار الحرية، والإرادة تقع خارج مجالها.

إن القارئ يرى أن مصطلح «المشيئة» عندنا يغطى قسمًا بارزًا من الجوانب التى كانت تنسب إلى «الإرادة» فى الاصطلاح التقليدى، كما يتوزع مضمونها على سائر عناصر الحلقات السبع التى هى الاختيار والقصد والنية والمشيئة والإرادة والعزيمة والإقدام. وإذا كان هناك من دليل، جانبى، على صواب هذا التقسيم واتساقه مع واقع الخبرة البشرية، فهو أنه يمكن مقارنة حلقاته تلك السبع مع مراحل إبرام المعاهدات بين الدول، وذلك على النحو التالى :

١ – فيمكن مقارنة المحادثات التمهيدية بالمقدمات التى تحدثنا عنها فى البداية.

٢ – ومقارنة الاتجاه إلى إجراء المفاوضة من أجل الوصول إلى اتفاق، بالاختيار.

٣ – ومقارنة الإعلان عند نهاية التفاوض عن أهمية التعاقد بين الدولتين، بالقصد.

٤ – ومقارنة ابداء الرغبة عند الدولتين فى الإبرام، بالنية.

٥ – ومقارنة عرض مشروع المعاهدة على الجهات المتنفذه فى كل دولة، بالتدبر والتداول والتقدير.

٦ – ومقارنة موافقة الجهات التنفيذية العليا، بالمشيئة.

٧ – ومقارنة توقيع ممثلين عن الدولتين على نص المعاهدة، بالإرادة.

٨ – ومقارنة تصديق المجالس التشريعية على التوقيع، بالعزيمة.

٩ – ومقارنة توقيع رئيس الدولة على المعاهدة، ونشر نصها فى الصحيفة الرسمية والدعوة إلى احترامها وإنفاذ أحكامها، بالإقدام.

أما التنفيذ فهو من مجال الأفعال، وهو مجال مختلف كثيراً عن مجال الحرية الداخلية الذى كنا بصدده حتى الآن. إن الأفعال هى عالم «ممارسة الحرية»، وهذا موضوع حديث آخر.



طبيعة الحرية

هذا الكتاب

حديث تأصيلي عن طبيعة الحرية بوجه عام وأيا كان الميدان المعين الذى تمارس فيه . ولذلك ، فإنه يبدأ بتفصيل القول فى ((ماهية الحرية)) ، ثم يشير إلى ما يرد على الحرية من حدود وقيود وما يؤثر عليها من موجهات . بعد ذلك ينتقل إلى ((الحرية الداخلية)) فى مجالات الذهن الإنسانى المختلفة ، ليفصل القول فى قلب الحرية تلك : الاختيار والمشيئة ، وليقدم موقفا جديداً من مسألة الإرادة . وفى خلال هذا كله يقدم الكتاب الأسس الموجزة لنظرية جديدة فى الذهن ولمجالاته وعملياته ، من وجهة نظر فلسفية .

إن هذا الكتاب محاولة لبناء الحرية على نحو قوى متوازن ، وتجيب مباحثه عن الأسئلة التأصيلية التى يضعها رجل القانون والسياسى والإعلامى وكاتب الدراما والأخلاقى والمربي ... وكل مهتم بالتأمل على الظاهرة الإنسانية .

ظهرت لنفس المؤلف مجموعة "بناء الفلسفة الجديدة" :

١- تأسيس الحرية.

٢- طبيعة الحرية.

٣- الذات ونظرية الفعل.

أحمد غريب